د. مصطفى النشار

فلسفة التاريخ

نشأتها وتطورها من الشرق القديم حتى توينبي



NEW BOOK

فلسفة التاريخ

نشأتها وتطورها

من الشرق القديم حتى توينبي

النشار، مصطفى
فلسفة التاريخ نشأتها وتطورها من الشرق القديم حتى توينبي
نيو بوك للنشر والتوزيع
١٤ × ٢١ سم
تدمك: ٩٧٨٩٧٧٦٥١٩٣٣٦
رقم الإيداع: ٢٠٥٤٢
١ ـ التاريخ ـ فلسفة
أ ـ العنوان

دار النشـــر:	نيوبوك للنشر والتوزيع
عنوان الكتاب:	فلسفة التاريخ نشأتها وتطورها من الشرق القديم
الـكـــاتـــب:	د. مصطفى النشار
رقـم الطبعة:	الأولى
تاريخ الطبع:	٢٠١٧

NEW BOOK
نيو بوك للنشر و التوزيع

٦ عمارات الدفاع الوطني ـ حدائق القبة ـ القاهرة
تليفون: ٠١٠٩٢٦٧٣٢٧٤٠
newbooknb@gmail.com

فلسفة التاريخ

نشأتها وتطورها من الشرق القديم حتى توينبي

دكتور

مصطفى النشار

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة

NEW BOOK

نيو بوك للنشر و التوزيع

الإهــداء

إلى كل من يهتم بالمعرفة التاريخية

ويدرك أن الوعي بالتاريخ هو أساس العمل للمستقبل

المحتويات

تصدير

التاريخ اصطلاح براق نشير به إلى الأحداث التي حدثت على مدى الحياة البشرية على كوكب الأرض، ومن ثم فعادة ما ننظر إليه وإلى تلك الأحداث نظرة تتراوح بين التقدير والتهوين؛ فبعضنا ينظر إلى تلك الأحداث أو للكثير منها على أنها أفعال أناس أفذاذ صنعوا المجد وسيطروا على الطبيعة وسخروها وعلموا البشر بعدهم كيف يمكن الاستفادة منها لتطوير ورخاء الحياة البشرية على الأرض، وبعضنا الآخر ينظر إليها على أنها تعبر عن مرحلة الطفولة في الحياة البشرية ومن ثم يقللون من أهميتها؛ فما تم فيها من إنجازات لا يمكن أن يقارن بما أنجزه وينجزه الإنسان المعاصر!! وهم لذلك لا يعيرون التاريخ الماضي أي اهتمام ويركزون نظراتهم التأملية على المستقبل والمستقبل وحده!!

والحقيقة التي ينبغي أن نعيها هي أن لحظات الزمان ثلاث تتراوح بين الحاضر الكائن وبين الماضي الذي كان ومضى وبين المستقبل الذي سيحدث فيما سيأتي من لحظات الزمان، ومن ثم فالوعي بأحداث الماضي هو مكون رئيسي من وعي الإنسان وهو المكون ذو الأهمية القصوى في فهم أحداث الحاضر باعتبار العلاقة الوطيدة التي تربط الماضي بالحاضر وهي علاقة العلة بالمعلول أو علاقة السبب بالمسبب، وهو كذلك ذو الأهمية في إمكانية فهم الصورة التي ستكون عليها أحداث المستقبل؛ فأحداث التاريخ الكبرى ـ كما علمتنا دراسته ـ عادة ما تتكرر في صورتها العامة وأن

اختلفت التفاصيل من عصر إلى آخر. إن قراءة أحداث المستقبل والتنبؤ بها إنما يعتمد فى الأساس على أخذ العبرة من التاريخ وأحداثه السابقة، وقد أفلح مؤرخنا وفيلسوف التاريخ القدير «ابن خلدون» حينما أطلق على كتابه فى التاريخ وفلسفته «كتاب العبر»، كما صدق من قبله الفيلسوف الرواقي الشهير الإمبراطور «ماركوس أوريليوس» حينما أكد أن من عاش زمانه في ستين أو حتى مائة عام فقد عاش التاريخ الإنساني كله، لأنه في واقع الحال قد شاهد كل ما شاهده من سبقوه وكل من سيأتون بعده من أحداث؛ فما التاريخ الإنساني إلا أحداث تتكرر من ولادة ونمو وزواج وإنجاب، إلى سلام وحروب ومعاهدات إلى نجاحات وفشل، سعادة وألم، أفراح وأحزان، هزائم وانتصارات!! وما يصدق على حياة الأفراد يصدق على حياة الأمم والحضارات!!!

وهكذا فمن أحداث التاريخ السابق ونتائجها في الحاضر يمكن لفيلسوف التاريخ صاحب النظرة الكلية الشاملة أن يتنبأ ـ من خلال قدراته التحليلية وفي ضوء سير أحداث الماضي والحاضر ـ بالكثير من أحداث المستقبل، ليس على الصعيد السياسي والاجتماعي والعسكري فقط بل على كل الأصعدة!!

ومن هذه الرؤية التنبؤية لأحداث المستقبل تتميز فلسفة التاريخ عن علم التاريخ؛ فعالم التاريخ يلتزم في روايته للأحداث التاريخية بما لديه من وثائق بمختلف أنواعها وعصورها، بينما فيلسوف التاريخ لا يستند على وثائق في تنبؤاته بأحداث المستقبل فهي لم تحدث بعد حتى تسجلها أو تكشف عنها الوثائق، ومع ذلك فإن في هذه النبؤات بشأن المستقبل وأحداثه تكمن منفعة التاريخ الحقيقية؛ إذ ما جدوى كل الأحداث التاريخية السابقة وما جدوى التأريخ لها بموضوعية وتجرد إذا لم تكن سندًا لأخذ العبرة والتنبؤ بصورة سيرها مستقبلًا؟!

ومن هنا كان قول القائلين: إن دارس التاريخ وحافظ أحداثه سيظل «كالحمار يحمل أسفارًا» إذا اكتفى بحفظ الأحداث دون أن يسأل ـ على حد تعبير جوزيف هورس ـ عن «منفعة التاريخ»؛ أي عن جدوى تأريخه وحفظه لهذه الأحداث؟!.. إن التساؤل عن الجدوى والمنفعة هو بداية التحول من علم التاريخ إلى فلسفة التاريخ. وإذا تساءل بعضنا عمن يقوم بهذا التحول؟ هل العالم أم الفيلسوف؟! لكانت الإجابة ليس مهمًا من يقوم بذلك لأن من علماء التاريخ عظماء مثل ابن خلدون وأرنولد توينبي امتلكوا النظرة الفلسفية الشاملة فلم تنسيهم أحداث التاريخ الجزئية التي أرخوا لها في عصورهم تقديم الرؤى التفسيرية الشاملة لتفسير التاريخ الإنساني ونجحوا في التدليل على صحة هذه الرؤى بما امتلكوه من معلومات تاريخية غزيرة وموثقة، كما أن من فلاسفة التاريخ العظام ممن قدموا نظريات تفسيرية للتاريخ في غاية الأهمية وشديدة التأثير كهيجل الفيلسوف الألماني الشهير ومع ذلك كان يعيبها نقص الوثائق والمادة التاريخية التي تدعم وجهة نظرهم. وفي كل الأحوال لا غنى للمؤرخ عن القراءة العقلانية الشاملة للأحداث التاريخية أيًا كان العصر والأحداث التي يؤرخ لها حتى يكون تأريخه مفيدًا للناس، ولا غنى لفيلسوف التاريخ عن الاستعانة بالمعلومات التاريخية الموثقة للتدليل على صدق نظريته التفسيرية، وكلما كانت معلوماته التاريخية غزيرة وموثقة كانت نظريته أكثر قوة وأكثر تأثيرًا وانتشارًا في تفسير التاريخ. والخلاصة أننا نرى أهمية النظرة الفلسفية للتاريخ سواء من قبل المؤرخ أو من قبل الفيلسوف؛ فبها يستطيع كلاهما الإجابة عن سؤالنا السابق عن «منفعة التاريخ».

إن التاريخ إذن ليس مجرد أحداث سجلتها الوثائق ورواها المؤرخ، بل هو تلك المعلومات الداعمة لما يمكن أن نسميه «قراءة المستقبل»، وهذه القراءة هي مايميز أمة عن أخرى؛ فالأمم والشعوب التي تهتم بالمستقبل

هي الأمم القادرة على التخطيط له والفعل الإيجابي فيه بينما أولئك الذين يتجاهلون المستقبل والتنبؤ بما سيحدث فيه إنما يكتفون بالنظر تحت أقدامهم فلا يكادون يرفعون رؤوسهم للنظر إلى الأمام حتى تدهمهم الأحداث ويدهسهم قطارها الذي امتلك قيادته من قبل من صنعه وفكر من خلاله في اختصار المسافات والسيطرة على المستقبل. لقد أخطأ هيجل في اعتقادي حينما قصر وظيفة فيلسوف التاريخ على تفسير التاريخ الماضي والحاضر واعتبر أن الحديث عن المستقبل ليس له جدوى أو ضرورة!! فالمستقبل هو مجال الحرية ومجال الممكن وهو المجال المفتوح أمام الأمم التي تريد أن تنهض بعد خمول وكسل، بعد هزائم وانكسارات عانت منها في الماضي وترزح تحت وطئتها في الحاضر، فلم يعد أمامها إلا أن تكشف عن قدراتها الكامنة والمتحفزة لصنع مستقبل أفضل وهي لن تصنعه إلا بالتفكير فيه والتخطيط لكيفية الفعل فيه بما تمتلكه من إمكانيات وقدرات. إن التفكير في المستقبل هو المجال الحيوي والحقيقي لتحسين الحاضر وتجاوز آلام وانكسارات الماضي سعيًا إلى صنع الحياة الأفضل والمشاركة الإيجابية في ركب الحضارة الإنسانية. وهذا بالضبط ما تعلمنا إياه فلسفة التاريخ.

ولعل القارئ العزيز يشاركنا الرأي في ذلك بعد اطلاعه على هذا الكتاب الذي بين يديه ويدرك أهمية وضرورة أن يكون لدينا اهتمام بفلسفة التاريخ يوازي أن لم يتفوق على اهتمامنا بالتاريخ خاصة أننا أمة تقدس الماضي وتتصور خطأ أن «من فات قديمه تاه» و«أن الماضي هو الزمن الجميل» الذي نتمنى استعادته والعيش فيه!! لقد آن لنا أن نغير هذه النظرة التي تنصر الماضي على المستقبل فهي السبب الحقيقي فيما نعانيه من تخلف وجمود! لقد آن لنا الالتفات إلى أهمية التفكير فيما نحن صانعوه في المستقبل سواء القريب أو البعيد حتى يمكننا الخروج من حالة التقديس للماضي والمعاناة في الحاضر، فالتفكير في المستقبل كما قلت من قبل هو ما سيشعرنا بالحرية،

هو ما سيجعلنا نعيد فهم وتوظيف ما نملكه من إمكانات لصالح مستقبل نكون قادرين فيه على صنع التقدم الحقيقي دون التغني فقط بإنجازات الماضي أو الركون إلى دوام اجترار الآلام والأحزان إزاء ضغوط الحاضر التي يلخصها قولنا: إننا لا يمكن أن نلحق بالتقدم المتسارع الذي تحققه الأمم الأخرى!! فالحقيقة أن من يريد التقدم ويتحفز لتحقيقه يستطيع ذلك بقدر ما ينظر إلى ذاته وإمكانياته وكيف يوظفها التوظيف الأمثل مستفيدًا من منهجية وكيفية صنع التقدم لدى الأمم الأكثر تقدمًا.

د. مصطفى النشار

القاهرة ـ مدينة نصر في 28 أغسطس 2016م

الموافق 25 من ذي القعدة 1437 هـ

المقدمة

أهمية النظرة الفلسفية للتاريخ

حينما يكون موضوع حديثنا عن فلسفة التاريخ، فإننا لا نكون بمنأى عن التاريخ نفسه، فإذا كان التاريخ، في ماهيته هو الوقائع التي تقدمها لنا الوثائق التي تعتبر شاهدًا على عصرها، فإن للمؤرخ عمله الخاص الذي يستلزم منه تحليل الوثائق وربطها ببعضها للوصول من خلالها إلى حكم على هذا العصر، فهناك فارق أساسي بين التاريخ والمؤرخ، وهذا الفارق هو ما يفجر مشكلات كثيرة تتعلق بكتابة التاريخ وهل يمكن أن تكون موضوعية بحيث لا يقدم لنا المؤرخ ذاته التي هي نتاج عصره وبيئته في حكمه على العصر الذي يؤرخ له؟ وذلك يستتبع الفارق بين قراءة التاريخ عبر عصوره المختلفة إذ أنه لا يمكن أن نغفل الفرق بين مؤرخي اليوم حينما يحكمون على عصر سابق وبينهم حينما يؤرخون لعصرهم، فمؤرخ اليوم لا يملك مبررات الحكم على عصره لأنه لا يزال شاهدًا على هذا العصر، وإنما من حقه الحكم على عصور سابقة بعد سرده لوقائع تلك العصور من خلال وثائق مكتوبة أو مرئية أو ما شابه ذلك من مادة التاريخ.

من هذا المنطلق يمكننا القول إنه إذا كان يجوز للمؤرخ في عصرنا أن يستغرق في عناء عمله إلى حد أن يجد فيه أفضل مكافأة لجهده الصابر فإنه لا يجوز لنا أن ننتظر من سائر الناس أن يرضوا عن هذا الوضع، ذلك لأن لهم الحق في أن يطلبوا حسابًا من المؤرخ عن استخدام حياته، وأن يبحثوا في

كيفية الانتفاع بهذا التراكم من المعارف التي يكدسها دون توقف، فلابد له والحالة هذه، من أن يفكر في هذا الجهد الذي بذله، وفي النية التي عقدها عليها، وفي الخط الذي يمكنه من بلوغ غايته، وبكلمة واحدة في منفعة التاريخ.

أولًا: المنطق النهائي للأشياء لا يستوحى من التاريخ

إذا فكرنا في تلك المسألة (منفعة التاريخ)، فعلينا أولًا أن نستبعد الفكرة القائلة إننا نستطيع أن نجد في التاريخ التفسير النهائي للأشياء ونحظى بالإجابة عن «اللماذا» المتسائلة عن الوجود الإنساني على هذه الكرة، وعن عدد لا يُحصى من الحوادث التي يختلط الناس فيها، ولنبعد عنا على وجه الخصوص الأمل في أن هذا الوضع يمكن للملأ بصورة جازمة أن يتخذوه قاعدة حياتية تفرض ذاتها على المجتمعات وعلى الأفراد.

وبعد، بما أن ما يكتبه المؤرخ ليس له سوى توطئات خلاصية، فحياة الإنسانية لا تستطيع أن تعطي من ذاتها قدرة على التعلم إلا إذا أصبحت معروفة في مجملها، وإذا كانت الرؤية الكلية تعطي مكانها الحقيقي لكل تفصيل، وهذا بالضبط ما هو مفقود، ثم أننا نجهل حتمًا، مستقبل حياة جنسنا ولا نعرف ماضيه إلا معرفة غير تامة، وليس من شاهد واحد استطاع أن يترك لنا قصة ظهور الإنسان الأول على الأرض ولا يستطيع أحد أن يكتب قصة نهاية آخر حي عليها. إذن، أية خلاصة ثابتة مقنعة يمكن أن تعطى، اعتمادًا على نظرات ومشاهد هي في تحديدها مبتورة مجزأة؟

ولكن لابد من أن نذهب إلى أبعد، فلو افترضنا أننا فكرنا بوسيلة ما استطاع أن يكون في حالة مشاهد مجرى الحوادث البشرية كاملًا وأن يلم بأصل هذا المجرى وصيغة نشأته فكيف نتمكن من معالجة هذا الوضع المدهش السعة لنستخلص منه سبب وجوده؟

والتاريـخ كالعلـم لا يعطينـا قطعًـا إلا، الكيـف، مانعًـا عنـا اللمـاذا. أمـا الواقـع فـي طبيعتـه الأولـى، فليـس لنـا منـه غيـر الملاحظـة، وتفسـيره يعنـي تعييـن مكانـه فـي تمثـل عالمـي، وإعطـاءه أهميـة وقيمـة، أخيـرًا كان ذلـك أم شـرًا، وهـذا مـا لا يتـم إلا اعتمـادًا علـى مبـادئ أساسـية لا يمكـن الحصـول عليهـا مـن وقائـع درسـت حيـن اسـتخدامها لتنسـيق الأهميـة والقيمـة، وقـد سـبقناها إلـى الوجـود.

إذن، ليـس للتاريـخ أن يسـتخلص هـذه المبـادئ ويصـوغ التعبيـر عنهـا لتوضـع موضـع العمـل ولكـن هـذا شـأن الفلسـفة، فالتاريـخ أبعـد مـا يكـون عـن أن يحـل محـل الفلسـفة، وأن يفـرض علـى النـاس حكمـة مسـتخلصة مـن الواقـع، لأن الأمـر علـى العكـس فالفلسـفة هـي التـي تنسـق التاريـخ وتبنيـه[1] وتعطيـه اللحمـة التـي يحتاجهـا، وبـلا فلسـفة نسـتطيع أن ننكـر وجـود التاريـخ، ولذلـك فـإن المـؤرخ كلمـا رأى أنـه ارتفـع فـوق تتابـع الأحـداث، وتلاحقهـا الزمنـي، يعنـي فـوق ذكـر الحـوادث المحفوظـة اتفاقًـا لا اختيـارًا، وجـد نفسـه يعمـل علـى طريقـة جـوردان يتفلسـف دون أن يعلـم، والأفضـل دون شـك أن يتفلسـف وهـو يعلـم، ومـن أجـل هـذا كان لابـد للمـؤرخ مـن تنشـئه فلسـفية قويـة.

ولقـد عبـر عـن ذلـك أحـد المؤرخيـن قائـلًا: حقيقـة التاريـخ هـي مـن اختصـاص الفلسـفة التـي يعتـرف بهـا المـؤرخ اعترافًـا واضحًـا أو غيـر واضـح... فالتاريـخ لا يسـتطيع وحـده وبكفايـة مـن ذاتـه أن يغـذي حيـاة داخليـة وثقافـة فـي إنسـان، ولا يسـتطيع أن يصبـح العنصـر المديـر بالنسـبة إليهمـا، ولا روحيهمـا... فهـذا الـذي لا يقـدر علـى تمثيلـه غيـر الفكـر المحكـوم بالنظريـات، ولنقـل، دون أن نفتـش كثيـرًا عـن معيـن غيـر الفلسـفة.

(1) هذه شهادة جوزيف هورس صاحب كتاب «قيمة التاريخ» ترجمة نسيم نصر، بيروت، منشورات عويدات، 1974م.

ثانيًا: القدرة على التكهن بالأحداث

وإذا كان ذلك كذلك فإن المؤرخ العظيم لا يمكن أن يكون إلا فيلسوفًا يكتب التاريخ، ولعل مثالًا واحدًا لنظرة مؤرخ من ذوي النظرة الفلسفية يكشف لنا عن مدى إمكانية الاستفادة من النظرة الشاملة للتاريخ وتعاقب الحضارات في التنبؤ بحوادث التاريخ المستقلة.

ولقد قدم توينبي في مقاله الشهير «الصراع بين الحضارات»[1] هذا المثال حيث يقول: ترى ما هي الحادثة التي سيقع عليها اختيار مؤرخي المستقبل ويرون أنها أبرز الحوادث في عصرنا إذا ما نظروا وراءهم إلى النصف الأول من القرن العشرين وحاولوا أن يروا ما جرى فيه من وجوه النشاط والتجارب بتلك الفلسفة الدقيقة التي تكشف عنها النظرة الشاملة إلى الزمن في بعض الأحيان؟

أظن أنها لن تكون إحدى الحوادث السياسية والاقتصادية المثيرة أو المحزنة أو المفجعة التي تشغل عناوين الصحف وتحتل مكان الصدارة في أذهاننا، ولا الحروب والثورات والمذابح وحوادث النفي والمجاعات وإغراق الأسواق بالسلع والهبوط الفجائي للأسعار وازدهار الحالة الاقتصادية، ولكنها ستكون من الحوادث التي لا نكاد نشعر بها والتي يتعذر علينا أن نجعل منها عنوانًا مثيرًا في الصحف، وذلك أن الحوادث التي تصلح أن تكون عنوانًا مثيرًا في الصحف إنما تجذب أنظارنا لأنها تطفو على سطح الحياة، وهي تصرفنا عن النظر إلى الحركات البطيئة غير المحسوسة وغير القابلة للوزن التي تعمل تحت السطح وتتغلغل

(1) أرنولد توينبي: الصراع بين الحضارات، مقال من كتابه «الحضارة في الميزان»، ترجمة أمين محمود الشريف، نشر مطابع عيسى الحلبي بالقاهرة، وذلك المقال كتبه توينبي عن محاضرة ألقاها عام 1947م.

إلى الأعماق، ولكن لا شك في أن هذه الحركات العميقة البطيئة هي في الواقع الحركات التي تصنع التاريخ في النهاية، وهي التي تبدو بارزة في ضوء الماضي حين تتضاءل الحوادث المثيرة العابرة وتبدو في نسبتها الصحيحة على مسرح الماضي.

إن التناسب بين المرئيات العقلية لا يرى على حقيقته إلا حينما تكون هناك مسافة معينة بين الرائي والمرئي، شأنه في ذلك شأن التناسب بين المرئيات البصرية، وإني إذ أتخيل ذلك أعتقد، وذلك اعتقاد توينبي، أنه سيكون في وسع مؤرخي المستقبل أن يروا عصرنا على نحو أفضل مما نراه، ترى ماذا يحتمل أن يقولوه عن هذا العصر؟

أظن أن مؤرخي المستقبل سيقولون إن الحادثة الكبرى في القرن العشرين هي اصطدام الحضارة الغربية بسائر المجتمعات الأخرى القائمة في العالم إبان ذلك العصر، وسيقولون عن هذا الصدام أنه بلغ من القوة والشمول بحيث أدى إلى قلب حياة ضحاياه رأسًا على عقب وبطنًا بظهر، وأثر بشدة في سلوكياتهم وآرائهم، ومشاعرهم وعقائدهم رجالًا ونساءً وأطفالًا ومس من أوتار الروح ما لا تمسه القوى المادية الخارجية وحدها مهما بلغ من شدتها وهولها، إنني أعتقد أن هذا ما سيقوله المؤرخون الذين ينظرون خلفهم إلى عصرنا حتى من تلك السنة القريبة منا ألا وهي 2047.

وماذا سيقول مؤرخو سنة 3047 لو كنت أعيش منذ قرن مضى لكان حقًا عليَّ أن أقدم الاعتذار لما أشعر به من غرور كاذب حين أدعي التكهن بما يحتمل أن يحدث أو يقال في هذا التاريخ البعيد للغاية، وذلك أن أحد عشر قرنًا كانت تبدو مدة طويلة جدًا في نظر قوم يؤمنون بأن العالم قد خلق سنة 4004 ق.م، ولكن لا حاجة بي اليوم إلى الاعتذار لأنه قد حدثت منذ عهد أجدادنا القدامى ثورة كبيرة في مقياس الزمن بحيث لو أردت أن أرسم على إحدى صفحات هذا الكتاب خريطة ذات مقياس معين لتاريخ هذا الكوكب

منذ وجوده لما استطعت أن أبين عليها فترة قصيرة مثل أحد عشر قرنًا بحيث تبدو للعين المجردة.

وإذن فقد يكون لدى مؤرخي سنة 3047 من الأخبار الطريفة ما يستطيعون الحديث عنه أكثر مما لدى مؤرخي سنة 2047 لأنهم ربما عرفوا قبل زمنهم كثيرًا من القصة التي ربما نكون نحن اليوم في فصولها الأولى، وإني أعتقد أن مؤرخي سنة 3047 يهتمون اهتمامًا خاصًا بالتأثيرات المضادة الهائلة التي سيكون المعتدى عليهم قد أحدثوها قبل ذلك الوقت في حياة المعتدين فربما تكون الحضارة الغربية قد تغيرت قبل نهاية سنة 3047 تغيرًا يكاد يكون تامًا عما فهمه أسلافنا الغربيون خلال الاثني عشر أو الثلاثة عشر قرونًا الأخيرة منذ بروزها من القرون الوسطى، وذلك بفعل إشعاع المؤثرات المضادة من العوالم الأجنبية التي نعمل اليوم على ابتلاعها في عالمنا، مؤثرات من العالم المسيحي الأرثوذكسي، ومن الإسلام ومن الهندوس ومن الشرق الأقصى.

وأكبر الظن أن الفرق الذي يلوح اليوم كبيرًا بين الحضارة الغربية بوصفها معتدية وبين الحضارات الأخرى بوصفها ضحية العدوان سيبدو قبل نهاية سنة 4047م عديم الأهمية، وكذلك أنه حينما يعقب الإشعاع إشعاع مضاد من المؤثرات فإن ذلك يبدو بمثابة تجربة كبيرة واحدة تشترك فيها البشرية جميعًا، تجربة تتمثل في تحطيم التراث الاجتماعي الإقليمي لإحدى الحضارات لاصطدامه بالتراث الإقليمي للحضارات الأخرى، ثم إيجاد حياة جديدة، حياة مشتركة تقوم على أنقاض هذا الحطام، وسيقول مؤرخو سنة 4047م أن اصطدام الحضارة الغربية بمعاصريها في النصف الثاني من الألف العام الميلادي هو أهم أحداث العصر لأنه كان الخطوة الأولى نحو توحيد العالم في مجتمع واحد، وسيكون قد بدا قبل زمنهم أن وحدة الجنس البشري من مستلزمات الحياة الإنسانية أي أنها سُنة من سُنن الطبيعة، وقد يظطرون إلى إعمال الخيال حتى يتسنى لهم أن يستعيدوا النظرة الإقليمية

التي ألفها رواد الحضارة خلال الستة آلاف سنة الأولى، أو زهاء هذه المدة من حياتها: وهؤلاء الأثينيون الذين كانت عاصمتهم على مسيرة يوم فقط من أقصى حدود بلادهم، وهؤلاء الأمريكيون المعاصرون لهم ـ المعاصرون لهم في واقع الأمر وإن لم يكن في ظاهره ـ الذين تعبر الطائرة بلادهم من البحر إلى البحر في ست عشرة ساعة كيف تسنى لهؤلاء جميعًا أن يتصرفوا (كما تصرفوا بالفعل فيما نعلم) كما لو كانت بلادهم الصغيرة هي العالم كله؟

وما شأن مؤرخي سنة 5047م؟ أظن أنهم سيقولون إن أهمية هذا التوحيد الاجتماعي للعالم لا تتمثل في ميدان الفنون الصناعية والاقتصادية ولا في ميدان الحرب والسياسة وإنما تتمثل في ميدان الدين.

ويتساءل توينبي بعد ذلك عن مدى صحة هذه التكهنات ولماذا قدمها ويجيب بأن الستة آلاف سنة الأخيرة على قصرها إلا أنها تمدنا بأمثلة أخرى للظاهرة ـ ظاهرة الصراع بين الحضارات المختلفة ـ إذ أن الصراع بين الحضارات السابقة على حضارتنا يمكن أن يجعلنا نتكهن بما يمكن أن يسفر عنه الصراع بين الحضارة الغربية والحضارات الأخرى المعاصرة لها، فإذا أخذنا مثلًا الحضارة اليونانية الرومانية كمثال وكيف أنها انتشرت بفتوحات الأسكندر في بلاد العالم القديم فإننا نجد أنه قد حدث هجوم مضاد لها قامت به الحضارات الأخرى ضد العالم اليوناني الروماني وكان أساس هذا الهجوم المضاد هجوم روحي غزا وفتح القلوب والعقول لا القلاع والأقاليم هجوم شنه المبشرون بأديان جديدة نشأت في العوالم التي أغارت عليها الحضارة اليونانية والرومانية بالقوة وطغت عليها.

ويرى توينبي من هذه النظرة أننا بالقياس إلى ما تقدم نعيش في هذا الصراع وقد أخذنا منذ زمن وجيز نشاهد بعض آثار صراع الحضارة الغربية مع الحضارات الأخرى ويعني بتلك الحضارات الأخرى حضارات المكسيك

والإسلام والمسيحية والأرثوذكسية والعالم الهندوسي والشرق الأقصى وكلها حضارات روحية. ولقد قدم الروس في نظر توينبي أول طلقات هذا الهجوم المضاد باعتناقهم فلسفة اجتماعية دنيوية هي الماركسية ويعتقد أنها في الحقيقة بدعة دينية وورقة انتزعت من كتاب المسيحية واعتبرت كأنها هي الإنجيل كله، وقد أخذ الروس هذه البدعة الدينية الغربية وحولوها إلى دين خاص بهم ثم عادوا الآن يقذفون بها إلى الغرب، ولكن هذا الهجوم الروسي المضاد في صورة الشيوعية قد يبدو أمرًا هينًا بجانب الرد الذي ستوجهه الحضارتان الهندية والصينية إلى تحدي الغرب وأكبر الظن لدى توينبي أن هاتين الحضارتين أقوى بكثير من الحضارة الروسية ويبدو من المحتمل لديه أن الهند والصين ستؤثران في حياة الغرب في نهاية الأمر تأثيرًا أعمق مما تأمل روسيا أن تحدثه يومًا بمذهبها الشيوعي[1].

(1) إن المتابع للأحداث العالمية في الأعوام القليلة الأخيرة يرى صدق نبوءة توينبي؛ فقد تفكك المعسكر الاشتراكي وانهار الاتحاد السوفيتي. وها هي الصين ودول آسيا التي يسمونها «النمور» تبدأ التحدي الأكبر للغرب من نموها الاقتصادي المتزايد!

الفصل الأول

المقصود بالتاريخ وفلسفة التاريخ

- أولًا: المقصود بالتاريخ
- ثانيًا: المقصود بفلسفة التاريخ
- ثالثًا: طرق الكتابة التاريخية بين التاريخ وفلسفة التاريخ

الفصل الأول
المقصود بالتاريخ وفلسفة التاريخ

أولًا: المقصود بالتاريخ

إن لفظـة «التاريـخ» كلمـة ذات مدلـولات عديـدة وذات أثـر بالـغ علـى كل مـن يسـمعها وهـي تكتسـب أهميتهـا بالطبـع مـن كونهـا اسـمًا لذلـك العلـم علـى التاريـخ الـذي يُعـد واحـدًا مـن أهـم العلـوم الإنسـانية.

فعلـى الرغـم مـن أن البعـض ينظـر إلـى كتابـة التاريـخ علـى أنهـا لا يمكـن أن تكـون علمًـا ولا يمكـن إلا أن تكـون صنعـة أو فنًـا أو فلسـفة؛ صنعـة بتصيـد الوقائـع، وفنًـا بإقـرار نظـام أي معنـى داخـل فوضـى المـادة، وفلسـفة بالسـعي وراء وجهـة النظـر والتنويـر[1]، إلا أن البعـض الآخـر ـ وبالطبـع هـؤلاء هـم الغالبيـة العظمـة مـن الكتَّـاب ـ يـرى أن «التاريـخ علـم مـا فـي ذلـك ريـب، لأننـا نسـتطيع أن نطلـق كلمـة علـم علـى كل مجموعـة مـن المعـارف المحصلـة عـن طريـق منهـج ثابـت وثيـق للبحـث فـي نـوع واحـد معيـن مـن الوقائـع. فهـو علـم الوقائـع التـي تتصـل بالأحيـاء مـن النـاس فـي مجتمـع خـلال توالـي الأزمنـة فـي الماضـي ويدخـل فـي عـداد العلـوم الوصفيـة[2].

(1) ول واريل ديورانت: دروس التاريخ، ترجمة وتقديم علي شلش، دار سعاد الصباح، الكويت، القاهرة، 1993م، ص 36.

(2) لانجلوا وسينوبوس: المدخل إلى الدراسات التاريخية، منشور ضمن كتاب د. عبد الرحمن بدوي، النقد التاريخي، دار النهضة العربية، القاهرة، بدون تاريخ، ص 17.

1 ـ التاريخ كعلم وصفي

من المعروف أن العلوم الوصفية تختلف عن العلوم العامة اختلافًا واضحًا، فالعلوم العامة مثل الميكانيكا والفيزياء والكيمياء والأحياء وغيرها تعمل لاكتشاف القوانين مفسرة للظواهر التي من نوع واحد ضاربة صفحًا عن الأحوال الواقعية الزمانية والمكانية لأن هدفها ليس تقرير الواقع بل التنبؤ بما سيكون في أحوال معلومة، والعلوم الوصفية تسعى لمعرفة وقائع جزئية فتبحث كيف تتوزع إما في المكان وحده (مثل علم الجغرافيا، وعلم المعادن، وعلم النبات، وعلم الحيوان) أو في المكان وتوالي الأزمنة معًا (كعلم الجيولوجيا) وإلى هذا النوع الأخير ينتسب علم التاريخ[1]، لكن الحقيقة أن علم التاريخ له وضع خاص بين هذه العلوم، فبينما جميع العلوم لا تعمل إلا في نوع واحد من الظواهر نجد أن التاريخ يجب عليه أن يدرس في آن واحد نوعين من الوقائع المختلفة كل الاختلاف: (1) وقائع مادية تعرف بالحواس تتمثل في العواطف والأفكار والدوافع التي لا يدركها إلا الشعور، ولا سبيل لدى المؤرخ لأن يبتعد عنها أو يصرف عنها النظر؛ لأنها توحي بسلوك الناس وتقتاد أفعالهم الحقيقية[2].

ولما كانت الوقائع ـ موضوع علم التاريخ ـ تتعلق بالأمور الماضية فإنها لا يمكن أن تلاحظ بطريقة مباشرة وإنما تعرف بطريقة غير مباشرة وذلك بدراسة الآثار التي حفظت لنا منها كما في الجيولوجيا وعلم العصور القديمة.

والوقائع موضوع التاريخ على نوعين: الموضوعات المادية التي كانت على صلة بالناس والوثائق الشفوية أو المكتوبة التي مرت من خلال الوسيط اللغوي مضافًا إليها ما تبقى من لغة الإقليم أو الأعراف الجارية فيه مثل الحقل

(1) نفسه.

(2) نفس المرجع، ص 17، 18.

المكشوف أو الدورة الزراعية التي كان الناس يستخدمونها، أو الطقوس التي يمكن للإنسان أن يشاهدها مباشرة فيما يتعلق بالظواهر التاريخية كمية ضئيلة جدًّا لأن الحاضر سرعان ما يستحيل إلى ماض[1]، وإذا أردنا أن نعبر عما سبق بلغة أكثر وضوحًا للقارئ العام فإنه ينبغي التمييز بين وجهات النظر المختلفة لهذه الكلمة، الاصطلاح (التاريخ) إذ ينبغي التمييز أولًا بين التاريخ كأحداث وقعت في الماضي أو تقع في الحاضر أو يتوقع حدوثها في المستقبل، وبين التاريخ كعلم يقصد منه حفظ هذه الأحداث وتسجيلها عبر الوثائق الأصلية والشواهد الأثرية والأدلة المختلفة التي تؤكد حدوثها على نحو ما حدثت[2].

وينبغي ثانيًا التمييز بين المعاني العامة أو الشائعة للتاريخ وبين المعنى الاصطلاحي العلمي له، فالتاريخ عند العامة رمز للزمن، للأزمان الغابرة سحرها وتأثيرها الآثر عند هؤلاء وهم يعيشون حاضرهم وفي أحيان كثيرة أسرى لذلك الماضي ويستحضرونه في كل وقت بصور شتى منها الأسطوري والخرافي ومنها الحكايات الروائية التي يمتزج فيها الأسطوري بالواقعي والمثالي بالحقيقي، وكم من روايات وحكايات شفهية مارست دور الفعل الحقيقي للتاريخ في عقول الناس وكم من أبطال لتلك الحكايات التي صورها الراوي الشعبي مارست دورها الساحر في التأثير على عقول السامعين فينظرون إلى هؤلاء الأبطال وكأنهم عاشوا حقًّا ومارسوا هذه البطولات الخارقة بالفعل؛ أو لم يكن ببعيد عن ذلك نظرة اليونانيين لبعض أبطالهم على أنهم آلهة أو أنصاف آلهة تأثرًا بما ألصق بهم في القصص الشعبية من بطولات خارقة لا يستطيع القيام بها أي إنسان عادي.

---

(1) نفسه، ص 18.

(2) د. مصطفى النشار: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ ـ قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، 1997م، ص 9.

2 ـ المعنى الاصطلاحي للتاريخ

أما المعنى الاصطلاحي للتاريخ فهو شيء غير هذا وذلك. وقد ظهر هذا المعنى وتطور منذ أن ابتدعت لفظة يونانية هي Istoria التي تعود في ظهورها إلى القرنين السادس والخامس قبل الميلاد وقصد بها في البداية البحث عن الأشياء الجديرة بالمعرفة، وهو ـ كما نلاحظ ـ معنى عام جدًّا فالأشياء الجديرة بالمعرفة متعددة وكثيرة والبحث عنها يمكن أن يكون بمناهج شتى وبطرق متعددة، فأية معرفة هي المقصودة هنا وأي منهج للبحث يمكن اتباعه حتى نصل إلى تلك المعرفة المنشودة؟!

لقد انحصر المعنى العام هذا بمرور الوقت وصارت الكلمة دالة على نوع واحد من المعرفة هو معرفة الأحداث التي وقعت في الماضي ورافقت تطور الأشياء والظواهر المختلفة، وبذلك ولد تعبير «التاريخ» بمفهومه الشائع والذي استخدمه أوائل المؤرخين اليونان من أمثال هيرودوت وثيودكيديدس اللذين قصراه على تتبع الأحداث التاريخية التي صنعها الإنسان في الأزمان الماضية ومحاولة تمحيص هذه الأحداث وروايتها على نحو ما وقعت به فعلًا بقدر الإمكان، وبالطبع فإن رواية هذه الأحداث التاريخية المهمة قد صاحبه ـ لديهما ولدى غيرهما من مؤرخي اليونان الكبار ـ رواية كل المظاهر الحضارية المصاحبة لهذه الأحداث من ديانات ومعتقدات شائعة ومن مظاهر العمارة والفنون السائدة وما إلى ذلك[1].

وقد تم ذلك في الوقت الذي بدأت فيه نفس الكلمة تتخذ معاني أكثر اتساعًا لدى بعض الفلاسفة، فقد استخدمها أرسطو في عنوان كتابه «تاريخ الحيوان» فأصبح التاريخ ليس فقط تاريخًا للإنسان وإنما يمكن أن يكون

(1) نفس المرجع السابق، ص 10، 11.

هنـاك تاريـخ للحيـوان بأنواعـه المختلفـة وللنبـات بأنواعـه المختلفـة وربمـا يتسـع المعنـى أكثـر وأكثـر ليصبـح هنـاك تاريـخ للمعـادن وتاريـخ لـكل مـادة أو لـكل شـيء مـن الأشـياء الطبيعيـة الأخـرى، وقـد اسـتخدم نفـس المصطلـح لديـه للدلالـة علـى روايـة تاريـخ العلـوم المختلفـة حيـث روى فـي مؤلفاتـه تاريـخ الفلسـفة السـابق عليـه وتاريـخ علـم الطبيعـة وتاريـخ علـم النفـس... إلـخ، وعلـى ذلـك فربمـا يكـون معنـى التاريـخ عنـد أرسـطو هـو القـص التاريخـي لـكل مـا سـبق سـواء أكان يتعلـق بالأحـداث الإنسـانية أو الحيوانيـة أو النباتيـة أو يتعلـق بإنجـازات الباحثيـن السـابقين فـي كل حـالات المعرفـة الإنسـانية[1].

وعلـى أي حـال فقـد انتقـل هـذا المصطلـح مـن اليونـان إلـى الرومـان غيـر أن معنـاه ـ كمـا يقـول (روزنتـال): «أخـذ يتدهـور فـي اللغـة اللاتينيـة واتخـذ بعـد ذلـك أشـكالًا مختلفـة فـي الإنجليزيـة والفرنسـية»[2].

وعندمـا اسـتعادت هـذه الكلمـة مدلولهـا العلمـي وكرامتهـا ـ علـى حـد تعبيـر روزنتـال ـ طـرأ عليهـا تحريـف فـي الشـكل فأصبحـت Historie, Histoire, History ثـم ترجمـت إلـى بعـض اللغـات الأخـرى مثـل الألمانيـة فأصبحـت Geschiche وقـد تطـور معنـى هـذه الكلمـات بمرور الزمـن فأصبحت ذات معنـى جديد وصارت كلمـة History تعنـي الآن العمليـة التـي بموجبهـا يصـل شـيء خـاص إلـى مسـتوى خـاص فـي تطـوره. وقـد كان هـذا الشـيء الماضـي بالنسـبة إلـى النظـرة التقليديـة للتاريـخ هـو الإنسـان وبصـورة خاصـة الفعاليـات والمؤسسـات الإنسـانية إلا أن فكـرة التاريخ صـارت عامة في القـرن التاسـع عشـر وأصبحـت تطبـق كمـا كانـت عنـد أرسـطو ـ فيمـا أشـرنا مـن قبـل ـ علـى كل شـيء يمكـن إدراكـه سـواء أكان حيًـا أم جامـدًا، وكان هـذا منطقيًـا وأصبـح

(1) انظر نفس المرجع، ص 12.

(2) فرانز روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة د. صالح أحمد العلي، ومراجعة محمد توفيق حسين، مكتبة المثنى ببغداء، 1963م، ص 17.

التاريخ بهذا المعنى فكرة شاملة بمقدوره الادعاء مثل الفلسفة بأن كل شيء وكل نشاط هو موضوع لبحثه وداخل ضمن نطاقه[1].

والطريف أن روزنتال قد أكد أن هذا التوسع الهائل الذي شهدته فكرة التاريخ ومعناه في الغرب منذ القرن التاسع عشر كان معلومًا لدى المسلمين إذ إن كتب المسعودي وكتاب «البدء والتاريخ» للمطهر وآراء الكافيجي في معنى التاريخ تشير إليه[2].

إن علم التاريخ إذن يبحث عمومًا في الموجود من مخلفات الماضي وسجلاته التي قد تعين على جلاء الحاضر وتوضيحه. إن علم التاريخ هو مجرد طريقة علمية في البحث. أما موضوعه فيتسع ليشمل ـ كما أشرنا من قبل ـ جميع المسائل البشرية، فكل ما يقع من الإنسان أو يقع عليه وكل ما يبنيه أو يهدمه داخل في حدود البحث التاريخي[3].

أما مهمة المؤرخ فتقتصر على البحث عن هذه الوقائع وتسجيلها بالدقة المطلوبة والواجبة في البحث العلمي عمومًا وقصده واضح؛ حيث يحاول أن يصل إلى فهم محيطه وفهم نفسه، فالمؤرخ ـ على حد تعبير هرنشو ـ ليس في مقدوره أن ينتزع نفسه من المحيط الذي يعيش فيه، وليس له الحق في أن يحاول ذلك[4].

إن المؤرخ هو ذلك العالم الذي يحاول قدر طاقته إبعاد عواطفه وانفعالاته عن رصد الأحداث التاريخية وتفسيرها بعد فهمها ولكن ليس معنى ذلك أنه يتمتع بما يمكن أن نطلق عليه الموضوعية المطلقة؛ لأن هذه

(1) نفسه.

(2) نفسه، ص 18 وما بعدها.

(3) هرنشو: علم التاريخ، ترجمة عبد الحميد العبادي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1944م، ص 9.

(4) نفسه، ص 10.

الموضوعية بهذا المعنى المطلق غير موجودة حتى في العلوم الطبيعية فما بالنا بالعلوم الإنسانية وخاصة علم التاريخ. إن المؤرخ هو أولًا وأخيرًا إنسان وهو كما أشار هرنشو فيما سبق ليس في مقدوره أن ينتزع نفسه من الأحداث التي يرويها فهي محيطه الإنساني الذي يعيش فيه.

3 ـ مراحل عمل المؤرخ

ويقوم المؤرخ بمهمته التاريخية العلمية عبر مراحل أساسية ثلاث: المرحلة الأولى هي مرحلة التجميع أي تجميع المواد الخاصة بالوقائع الصحيحة التي هي في عرف المؤرخ الحديث المعبرة عن الحقائق التي يرى أنها تعينه في بيان تطور المجتمع الإنساني إلى حالته الحاضرة، وتعتبر الوثائق الخطية أعظم المصادر التي تساعد على بلوغ هذا الغرض بالإضافة إلى المصادر والوثائق الأولى مثل العتاد والعدد والمباني والحصون والصور والنقوش وتجميع هذه المواد من الوثائق يقتضي من المؤرخ ـ على حد تعبير هرنشو ـ ملكة فنية عالية ودراية علمية فائقة بفقه اللغة وقراءة النقوش والتقاليد والقواعد الدبلوماسية[1]... إلخ، أما المرحلة الثانية فهي مرحلة النقد؛ حيث يقوم المؤرخ بفحص عبارات الوثائق الخطية وكذا التأكد من صحة الوثائق الأخرى ومن قابليتها للتصديق. فالوثائق الخطية على سبيل المثال ينبغي التأكد من صحة أصلها ودقة روايتها وكون عباراتها ذاتها قابلة للتصديق وكذلك التأكد من المستوى العقلي والخلقي لكاتبها[2].

أما المرحلة الثالثة والأخيرة السابقة على كتابة القصة أو الأحداث التاريخية فهي مرحلة التأويل أو التفسير وهي على حد تعبير هرنشو أيضًا أشق المراحل الثلاث وأصعبها حيث تتطلب من المؤرخ سعة الخيال

(1) نفسه، ص 12.

(2) نفسه، ص 13.

العلمـي القـادر علـى السـباحة فـي أعلـى الأجـواء دون أن يخـرج مـن أضيـق حـدود الحقيقـة[1].

وهــذه المرحلــة تعنــي أن المــؤرخ لا يكتفــي بمجــرد رص الحــوادث والوقائــع التاريخيــة بترتيبهــا الزمنــي حادثــة أو واقعــة بعــد أخــرى، بــل يعمــل فكـره وخيالـه حتـى يمكنـه تقديـم تفسـير أو تأويـل معقـول لهـذه الأحـداث والوقائـع إذ إن مـن واجـب المـؤرخ ـ فيمـا يـرى لامبرخـت ـ الحكـم وإبـداء وجهـة النظـر، وينبغـي أن يبنـي أحكامـه فـي أيـة مسـألة يقـوم ببحثهـا اعتمـادًا علـى المعرفـة[2]، والمقصـود بالمعرفـة هنـا المعرفـة التـي يتلقاهـا المـؤرخ مـن هـذه الوثائـق التـي جمعهـا وأخضعهـا للتحليـل والنقـد وليـس المقصـود بهـا أيـة معرفـة أخـرى حتـى ولـو كانـت المعرفـة الفلسـفية لأنـه لـن يكـون هنـاك أي بحـث علمـي حقيقـي للتاريـخ إذا اعتبـر أنـه يعتمـد علـى أي افتراضـات عقليـة فلسـفية، فعلـم التاريـخ علـم اسـتقرائي يخضـع لحـدود التحديـدات والتجريـدات النظريـة التـي يسـمح بهـا فـي الاسـتقراء العلمـي فقـط[3].

ذلــك هــو التاريــخ بمعنــاه الاصطلاحــي والعلمــي، وتلــك هــي مهمــة المــؤرخ الـذي يلتـزم حـدود الموضوعيـة العلميـة قـدر اسـتطاعته وبـدون أن يغفـل أنـه يـؤرخ لمحيطـه هـو الإنسـاني الـذي لا يخلـو بالطبـع مـن العواطـف والانفعـالات؛ فمـاذا عـن الفلسـفة وفيلسـوف التاريـخ ومـا الفـرق بيـن بحـث المـؤرخ وبيـن بحـث الفيلسـوف فـي الظاهـرة التاريخيـة؟!

(1) نفسه، ص 13، 14.

(2) نقلا عن: إرنست كاسيرز: في المعرفة التاريخية، ترجمة أحمد حمدي محمود ومراجعة علي أدهم، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار النهضة العربية بالقاهرة، بدون تاريخ، ص 93.

(3) نفسه، ص 94.

ثانيًا: المقصود بفلسفة التاريخ

كان يحلو لبندتو كروتشه الفيلسوف الإيطالي أن يقول إن كل من يحمل لقب مؤرخ هو فيلسوف سواء أراد ذلك أم لم يرده! وبالطبع فإن كروتشه هنا لم يقصد فقط التقريب بين المؤرخ والفيلسوف على اعتبار أنه من الضروري للمؤرخ أن يمتلك تلك القدرة العقلية المماثلة لقدرة الفيلسوف على النظرة الشاملة والكلية للأمور وللأحداث وإنما كان يقصد في الأساس أن كل مؤرخ إنما يعبر عن ذاته من خلال تاريخه منذ أن يختار نوع الحدث الذي سيؤرخ له والمصادر التي سيعتمد عليها في تأريخه ونوع المعلومات التي يرغب في تسجيلها، فالمؤرخ في كل ذلك إنسان يختار ويعايش ويأخذ ويرفض وينتقي، بل أحيانًا يضيف رأيًا أو تحليلًا لما يرويه من أحداث؛ وهذا يعني أنه قد اقترب بهذه العوامل الذاتية التي يعمل من خلالها في تأريخه. اقترب من السمة الذاتية التي تَغلُب على الفيلسوف.

والحقيقة أن هذا التعميم الذي بدا في قول كروتشه السابق عن أن كل من يحمل لقب مؤرخ هو فيلسوف رغم وجاهته ليس صحيحًا فليس كل مؤرخ فيلسوفًا وإن كان يمكن أن يتحلى بعضهم بالنظرة الكلية الشاملة التي يتحلى بها الفيلسوف وتميز نظرته للتاريخ.

1 ـ معنى الفلسفة والفروق بينها وبين العلم

إن الفرق الحقيقي بين المؤرخ والفيلسوف إنما يبدو من خلال التمييز بين الفلسفة والتاريخ، أو بمعنى أدق، بين الفلسفة والعلم بوجه عام على اعتبار أن التاريخ ـ كما قلنا فيما سبق ـ أحد العلوم الوصفية.

ومن المعروف أن الفلسفة تختلف عن العلم عمومًا بصور شتى فمن حيث نقطة البدء لكل منهما فالعَالِم ينطلق من واقعة جزئية محدودة وموضوع دراسته هو هذه الوقائع أو الظواهر الجزئية وتبقى الفروق بين العلوم فروقًا

بين نوع الوقائع التي يجعلها كل واحد من هذه العلوم موضوعًا له، فعلوم الحياة تختص بدراسة الكائنات الحية على اختلاف أنواعها، وعلوم الطبيعة تختص عمومًا بدراسة كل ما يتعلق بالظواهر الإنسانية بوجه عام، بينما ينطلق الفيلسوف في تأملاته إلى ما وراء هذا الواقع المحسوس ويتجه بهذه التأملات إلى ما وراء تلك الظواهر المادية المحسوسة أيًا كان نوعها.

ولا يعني ذلك أن الفيلسوف لا يتأمل هذه الظواهر الجزئية مطلقًا، بل يعني أن الفيلسوف حتى وهو يتأمل الواقع الذي يعايشه سواء المتعلق بالإنسان وقضاياه ومشكلاته أو المتعلق بالطبيعة ومشكلاتها لا تتركز ملاحظاته أو تأملاته على جزئية من الجزئيات بقدر ما يلاحظ مدى الارتباط بين جزئيات ظاهرة كلية معينة، فنقطة بدء الفيلسوف حقيقة هي دراسة الكل الماثل في جزئياته بينما نقطة بدء العَالِم هي دراسة الجزئيات للوصول إلى النتيجة الكلية[1]. أي أن العَالِم يبدأ دراسته مستخدمًا حواسه في ملاحظة الظاهرة موضوع الدراسة بينما يبدأ الفيلسوف مستخدمًا رؤيته العقلية العامة حول عموم الظاهرة دون أن يهتم بتلك التفاصيل الجزئية التي يهتم بها العَالِم.

ومن هنا يمكنك فهم الفرق بين منهج العَالِم ومنهج الفيلسوف، فمنهج البحث عند الفيلسوف منهج عقلي يستند على النظرة الكلية الشاملة للظواهر التي يفكر فيها ويتأملها ومن ثم فهو لا يبحث عن تلك العلل القريبة للظواهر الجزئية، موضوع التأمل وإنما ينشد الوصول إلى العلة الكلية المفسرة لكل هذه الظواهر والكامنة خلفها جميعًا، بينما يقف العَالِم في بحثه في الظواهر عند حدود معرفة العلل القريبة لهذه الظواهر الجزئية، أو بالأحرى يقف عند حدود الوصول إلى العلة القريبة المفسرة لهذه الظاهرة الجزئية التي يبحثها.

(1) د. مصطفى النشار: مدخل جديد إلى الفلسفة، الطبعة الثانية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2004م، ص 50.

إن المنهـج الفلسـفي إذن منهـج عقلـي اسـتنباطي بينمـا المنهـج العلمـي منهـج تجريبـي اسـتقرائي[1].

2 ـ بين المؤرخ وفيلسوف التاريخ

ومـن هنـا يمكـن أن يبـدو لنـا الفـرق بيـن المـؤرخ وفيلسـوف التاريـخ، فالمـؤرخ هـو ذلـك العَالِـم الـذي يتقصـى أحـوال الظاهـرة الإنسـانية موضـوع الفعـل التاريخـي أو الحـدث التاريخـي الـذي يـؤرخ لـه ويحـاول أن يصـل إلـى تفسـير لهـذا الحـدث أو لهـذه الأحـداث الجزئيـة المكونـة لحـدث أكبـر مـن خـلال معرفـة علـة هـذا الحـدث سـواء أكان جزئيًـا بسـيطًا أو مركبًـا مسـتخدمًا فـي ذلـك المراحـل التـي سـبقت الإشـارة إليهـا مـن تجميـع المـادة التاريخيـة وتمحيـص للوثائـق، حتـى الوصـول إلـى مرحلـة التأويـل التـي يتـم فيهـا اكتشـاف علـة الحـدث وتفسـيره.

أمـا الفيلسـوف، فيلسـوف التاريـخ فهـو لا يتوقـف عنـد هـذه الأحـداث التاريخيـة الجزئيـة، بـل يهتـم أكثـر بمحاولـة فهـم مسـار الأحـداث التاريخيـة الإنسـانية ككل محـاولًا الوصـول إلـى علتهـا الكليـة الشـاملة.

وإذن فنقطـة البـدء لـدى المـؤرخ هـي الحـدث الجزئـي، بينمـا نقطـة البـدء لتأمـلات الفيلسـوف هـي المسـار الشـامل للأحـداث. وهـذا يعنـي أن منهـج البحـث لـدى المـؤرخ يُعـد منهجًـا اسـتقرائيًا يغلـب عليـه الطابـع التجريبـي وإن لـم تكـن التجريبيـة هنـا هـي التجريبيـة فـي العلـوم الطبيعيـة، بينمـا المنهـج عنـد الفيلسـوف ـ فيلسـوف التاريخ ـ هـو المنهـج العقلـي، حيـث يُعمِـل الفيلسـوف تأملاتـه للوصـول إلـى العلـة الكليـة المفسـرة للأحـداث الجزئيـة.

وثمـة فـرق آخـر بيـن عمـل المـؤرخ وعمـل فيلسـوف التاريـخ، يبـدو إذا نظرنـا

(1) انظر نفس المرجع السابق، ص 52.

إلى الهدف الذي يسعى كلاهما إلى تحقيقه، فهدف المؤرخ هو تسجيل الحدث والتحقيق من صحة تسجيله بأكبر قدر من الموضوعية والنزاهة، بينما هدف الفيلسوف هو تفسير مجمل أحداث التاريخ واستخراج ما يمكن أن نطلق عليه الآليات أو القواعد العامة التي يسير بمقتضاها التاريخ الإنساني وهنا نجد ذاتية الفيلسوف التي تظهر من خلال رؤيته لهذه المبادئ أو القواعد المفسرة للتاريخ إذ تختلف هذه المبادئ أو تلك القواعد من فيلسوف لآخر حسب رؤيته الفلسفية العامة ووفق المادة التاريخية التي يتأملها ومدى غزارة هذه المادة[1].

3 ـ التكامل بين عمل المؤرخ وعمل الفيلسوف

وبالطبع فليس معنى تمييزاتنا السابقة بين التاريخ والفلسفة، أو بين عمل المؤرخ وعمل الفيلسوف والاختلاف بين ميداني الفلسفة والتاريخ أننا نرى أن الفصل مطلق بينهما، أو أنه لا حاجة لأحدهما بالآخر! فالحقيقة أن تلك التمييزات السابقة استهدفت فقط بيان الفروقات بين البحث الفلسفي والبحث التاريخي لبيان أساس الفروقات بين عمل الفيلسوف وعمل المؤرخ ولا يعني هذا مطلقًا الفصل الصارم بين عملهما، فالحق أن عمل المؤرخ ضروري جدًّا لعمل الفيلسوف وكذلك هناك ضرورة لأن يستفيد المؤرخ في عمله من النظرة الفلسفية الشاملة للفيلسوف إذ لا شك أن عمل المؤرخ يحتاج إلى تلك النظرة الفلسفية الشاملة إذا ما أراد أن يجني من التاريخ الذي سجله أية منفعة، فالتاريخ بدون النظرة التأملية الشاملة يبدو أحداثًا متراصة بدون فائدة تذكر. إن المؤرخ الذي يروي الأحداث دون أن ينظر إليها تلك النظرة الشاملة «كالحمار يحمل أثقالًا»؛ فهو يحمل الأحداث على ظهره أو بالأحرى يضعها على الأوراق دون

(1) د. مصطفى النشار: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ، سبق الإشارة إليه، ص 18.

أن يتساءل عن مغزاها والهدف الذي يراد تحقيقه من وراء روايتها، وعلى المؤرخ هنا أن يتساءل: أية فائدة يمكن أن نجنيها من هذا الكم الهائل من الروايات للأحداث التاريخية في مختلف العصور، وكيف يمكن لأمة من الأمم أن تستفيد من هذا التراكم للأحداث التي عاشتها وتعيشها دون أن يمتلك أبناء هذه الأمة (أي مؤرخوها) القدرة على التساؤل عن مغزى هذه الأحداث وكيف يمكن من خلال تأملها واستشراف ما يمكن أن تقود إليه من أحداث جديدة في المستقبل؟[1].

إن المؤرخ إذن بحاجة للفلسفة؛ لأن الفلسفة هي ـ على حد تعبير جوزيف هورس ـ التي تنسق التاريخ وتبنيه وتعطيه اللحمة التي يحتاجها. وبلا فلسفة نستطيع أن ننكر وجود التاريخ ولذلك فإن المؤرخ عليه أن يرتفع قليلًا فوق رواية الأحداث وتتابعها الزمني يعني فوق ذكر الحوادث المحفوظة المتكررة المتتالية وهو حينئذ سيجد نفسه على طريقة جوردان يتفلسف دون أن يعلم، والأفضل دون شك أن يتفلسف وهو يعلم ومن أجل هذا لابد من تنشئة فلسفية قوية[2] إذا ما أراد لعمله أن يكون ناجحًا ومفيدًا.

ونفس الشيء يمكن أن يقال لفيلسوف التاريخ فهو بحاجة إلى عمل المؤرخ، إذ لابد أن يستند في رؤيته الفلسفية الشاملة للتاريخ وفي تفسيره العام لمسار الأحداث التاريخية إلى مادة تاريخية وأمثلة كافية، وهو إن لم يفعل ذلك فكأنه يملي تأملاته وقوانينه العقلية النظرية المجردة على لا شيء! إذ إنه حينئذ يبني أطرًا عقلية لأشياء غير موجودة أصلًا!! إن ذلك الفيلسوف الذي يحاول فرض المبادئ العقلية التي يؤمن بها على التاريخ

---

(1) نفسه، ص 19.

(2) د. مصطفى النشار: فلسفة التاريخ ـ معناها ومذاهبها، وكالة زووم بروس للإعلام بالقاهرة، 1995م، ص 12؛ وراجع كتاب جوزيف هورس: قيمة التاريخ، ترجمة نسيم نصر، منشورات عويدات ببيروت، 1974م.

بـدون أن تكـون مسـتنبطة منـه أو مسـتقاة مـن أحداثـه إنمـا يخـون التاريـخ بقـدر مـا يزيـف وعـي أمتـه بتاريخهـا وتاريـخ العالـم[1].

وإذن لاشـك أن عمـل المـؤرخ مكمـل لعمـل الفيلسـوف والنظـرة الفلسـفية للتاريـخ ذات فائـدة لا ترجـى إلا مـن خـلال الاسـتفادة مـن الروايـة العلميـة للأحـداث التاريخيـة. إن عمـل الاثنيـن إذن يتكامـل لإدراك المغـزى النهائـي للتاريـخ الإنسـاني سـواء فـي أحداثـه الجزئيـة أو فـي التركيـب الكلـي وإدراك الترابـط الشـامل بيـن هـذه الأحـداث.

إن هـذه النظـرة التـي يتكامـل فيهـا عمـل المـؤرخ وعمـل الفيلسـوف بالنسـبة للتفسـير النهائـي لأحـداث التاريـخ تبـدو بوضـوح إذا مـا أدركنـا أن عمـل المـؤرخ عـادة مـا ينصـب علـى التنبـؤ بالمسـتقبل، فالحقيقـة التـي تسـترعي انتبـاه الفيلسـوف ـ علـى حـد تعبيـر كولنجـوود ـ ليسـت هـي الماضـي فـي حـد ذاتـه كمـا هـو الحـال بالنسـبة للمـؤرخ[2]. إن التاريـخ بالنسـبة للمـؤرخ هـو لحظتـا الماضـي والحاضـر، وأقصـى مـا يطمـح إليـه المـؤرخ أن يفهـم الحـدث الحاضـر مـن خـلال الأحـداث الماضيـة علـى أسـاس مبـدأ العليـة العلميـة. أي الترابـط بيـن العلـة والمعلـول، بينمـا التاريـخ بالنسـبة للفيلسـوف هـو لحظـات الزمـان الثـلاث: الماضـي والحاضـر والمسـتقبل وهـو لا يتأمـل أحـداث الماضـي لفهـم الحاضـر فقـط وإنمـا لكـي يكـون لديـه القـدرة علـى قـراءة أحـداث المسـتقبل وهـذه القـراءة لمـا يمكـن أن تكـون عليـه الأحـداث التاريخيـة فـي المسـتقبل هـو مـا تتبـدى فيـه حقيقـة ـ فـي اعتقـادي ـ منفعـة التاريـخ[3].

(1) د. مصطفى النشار: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ، سبق الإشارة إليه، ص 19.

(2) كولنجوود: فكرة التاريخ، ترجم محمد بكير خليل ومراجعة محمد عبد الواحد خلاف، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1968م، ص 32.

(3) انظر تصدير كتابنا: ما بعد العولمة ـ قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2004م.

ثالثًا: طرق الكتابة التاريخية بين التأريخ وفلسفة التاريخ

من المعروف أن ڤولتير (1694 - 1778م) هو أول من استخدم اصطلاح فلسفة التاريخ في بحث نشره عام 1756م في كتابه (مقال عن أخلاق الأمم وروحها) وقصد به آنذاك تأمل التاريخ بطريقة أصحاب المذهب العقلي في القرن الثامن عشر[1].

والحقيقة أنه قد تطور معنى فلسفة التاريخ من ڤولتير فيلسوف القرن الثامن عشر إلى هيجل فيلسوف القرن التاسع عشر بشكل جعل فلسفة التاريخ منذ هيجل فرعًا أساسيًا من فروع الفلسفة وأصبح لها مسار واضح ومضمون استرعى أنظار معظم الفلاسفة منذ هيجل وحتى الآن.

ويمكن بحسب المنظور الهيجلي أن ننظر إلى فلسفة التاريخ بمنظورين أساسيين الأول يجعلها دراسة لمناهج البحث التاريخي أي دراسة للطرق التي يكتب بها التاريخ وكيفية التحقق من صحة الوقائع التاريخية والكشف عن مدى صحة الوثائق ومناقشة فكرة الموضوعية في التاريخ وهذا المنظور يعني باختصار أن فلسفة التاريخ تعني الفحص النقدي الدقيق لمنهج المؤرخ[2] وهي بهذا المعنى تكاد تتشابه وتتقاطع مع ما نعينه عمومًا بفلسفة العلوم التي تعني بالبحث فيما وراء البحث العلمي في العلوم المختلفة أي تعني الفحص والتحليل للمفاهيم والمناهج والقوانين العلمية.

وإذا كان هذا المنظور الأول حسب الرؤية الهيجلية يسمى أحيانًا بالنشاط التحليلي للفلسفة، فإن المنظور الثاني هو ما يمكن أن نطلق عليه النشاط

(1) د. مصطفى النشار: فلسفة التاريخ ـ معناها ومذاهبها، ص 70.

(2) د. إمام عبد الفتاح: المقدمة العامة التي كتبها لترجمته الغربية لكتاب هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ ـ الجزء الأول (العقل في التاريخ)، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة، 1974م، ص 11.

التركيبي لفلسفة التاريخ؛ حيث إن فيلسوف التاريخ هنا لا يدرس مناهج البحث في التاريخ وإنما يقدم وجهة نظر خاصة عن مسار التاريخ ككل، ومن هذين المنظورين لمعنى فلسفة التاريخ ميز هيجل بين ثلاث طرق للكتابة في التاريخ هي: التاريخ الأصلي والتاريخ النظري والتاريخ الفلسفي.

1 ـ التاريخ الأصلي

وهذا النوع من الكتابة التاريخية يعني ذلك التاريخ الذي يكتبه المؤرخ وهو يعيش الأحداث نفسها التي يؤرخ لها، أي يعيش ويكتب أصل الأحداث حيث يكتب ويؤرخ لأحداث يعيشها ويراها بعينيه أو يسمعها من أناس عايشوها بالفعل، وهو حينما يقوم بنقل هذه الأحداث فإنه يحملها إلى عالم التصور العقلي فتتحول بذلك من إطارها الخاص إلى إطار داخلي هو تصور عقلي تمامًا كما يستوحي الشاعر من الصور المادية التي ينفعل بها صورًا ذهنية يعبر عنها هو بلغته وبطريقته في التعبير.

وقد لخص د. إمام عبد الفتاح هنا هذا اللون من التاريخ عند هيجل في ثلاثة أشياء هي: أن المؤرخ فيه يعيش الأحداث التي يرويها وبالتالي فإن روح العصر التي شكلت الأحداث هي نفسها التي شكلت المؤرخ وأن الفترة التي يؤرخ لها المؤرخ عادة ما تكون فترة قصيرة نسبيًا، وأن الهدف من روايته إنما هو نقلها لغيره بوضوح عبر ملاحظاته الشخصية أو الروايات الحية التي سمعها، وقد ضرب د. إمام مثلًا على ذلك بما كتبه المؤرخ المصري الكبير عبد الرحمن الجبرتي في كتابه «عجائب الآثار في التراجم والأخبار» الذي أرخ فيه لفترة قصيرة عايشها وروى أحداثها في أواخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر الهجري الثامن عشر والتاسع عشر الميلادي[1]، أما هيجل فقد ضرب أمثلة عديدة لهذا النوع من التاريخ منها ما

(1) نفسه، ص 12.

كتبه هيرودوت وثوكيديدس وأكسينوفون من المؤرخين اليونان فقد كتبوا ما عايشوه فعلًا من أحداث.

2 ـ التاريخ النظري

ويختلف هذا النوع من الكتابة التاريخية عن النوع السابق في أن المؤرخ هنا لا يكتب الأحداث التي عايشها وإنما يجاوز العصر الذي يعيش فيه ليؤرخ لعصر آخر لم يعش أحد أحداثه ولم يرها[1]، كما هو الحال فعلاً حينما يكتب مؤرخ معاصر في القرن الحادي والعشرين تاريخ مصر في العصر الفرعوني أو في العصور الوسطى الإسلامية؛ فالمؤرخ هنا إنما يؤرخ لأحداث لم يعاصرها ولم يسمع عنها ممن عاشوها مباشرة. من ثم فهو يقوم بجمع مادته التاريخية ويقوم هو نفسه بتصنيفها وعرضها، ومن ثم يبدو هنا بوضوح الأسلوب الخاص بالمؤرخ في عرض هذه الأحداث والوقائع التاريخية تظهر معه شخصيته في التأريخ سواء من ناحية العرض أو من ناحية تفسيره لبواعث هذه الأحداث. وقد ميز هيجل في هذا النوع من التاريخ بين أربعة أنواع من التاريخ تتصف كلها بأن كاتبها يتجاوز حدود عصره ويؤرخ لأحداث لم يشارك فيها أو لم يرها أو لم يسمع عنها ممن عاشوها مباشرة. وأول هذه الأنواع هو أقرب ما يكون إلى ما سماه هيجل من قبل بالتاريخ الأصلي، حيث يحاول المؤرخ فيه أن يبرز أحداث الماضي في صورة حية واضحة يبدو معها وكأنه عاش هذه الأحداث فعلًا، وبالطبع فإن كلامنا لا يستطيع أن يعيش الماضي ولا أن يحييه بنفس الصورة التي كان عليها، ومن ثم فإن المؤرخ هنا سيكون متعسفًا في سرد الوقائع التاريخية لأنه سيسردها من خلال أفكار عصره هو ومصطلحات هذا العصر الذي يعيشه ولغته وثقافته[2].

(1) نفسه، ص 18.

(2) نفسه، ص 18 ـ 19.

أما النوع الثاني من التاريخ النظري فهو التاريخ العملي ـ كما يسميه هيجل ـ وهو ذلك النوع من التاريخ الذي يهتم فيه المؤرخ باستخلاص العبر والعظات والمبادئ والقيم والدروس الأخلاقية من أحداث الماضي، فهو إذن يدرس التاريخ ويكتبه لا بقصد تفسيره أو عرضه أو فهم أحداثه والكشف عن العوامل التي تحكمت في سير أحداثه وإنما بقصد استخلاص الدروس والعبر التي يمكن الاستفادة منها في العصر الحاضر، وهذا اللون من الكتابة التاريخية ـ في رأي هيجل ـ لا يمكنه من تحقيق الهدف الذي استهدفه نظرًا لأن التاريخ لا يعيد نفسه وإنما هناك دائمًا الجديد في ميدان التاريخ حيث إن لكل عصر ظروفه الخاصة ومن ثم أحداثه الفريدة، وعلى ذلك فمن غير المجدي ـ في نظر هيجل ـ الارتداد إلى ظروف مماثلة في الماضي للحكم على الحاضر على ضوء تلك الظروف؛ لأن مصائر الشعوب والدول ومصالحها وعلاقاتها ونسيج شئونها المعقد في الحاضر يختلف أتم الاختلاف عن المصالح والعلاقات ونسيج الشئون الماضية[1].

أما النوع الثالث من التاريخ النظري فهو التاريخ النقدي الذي لا يعرض فيه المؤرخ لوقائع التاريخ نفسها وإنما يعرض الروايات المختلفة التي قيلت فيها ويقوم بفحصها وتحليلها ودراستها ونقدها وهذا التاريخ النقدي مثلما يقوم مؤرخ معاصر بالاطلاع على روايات مختلفة لأحداث ماضية ويفاضل بينها وينتقدها حيث يكشف عن مبالغات هذه الرواية، وعدم الدقة أو الخلو من المعقولية في الرواية الأخرى.. وهكذا[2].

أما النوع الرابع والأخير من التاريخ النظري فهو الذي يحمل خاصيتين متعارضتين هما الجزئية والعمومية؛ بمعنى أن المؤرخ يهتم فيه بالتأريخ لجانب واحد من جوانب الفعل الإنساني في التاريخ مثل القانون أو الطب

(1) نفسه، ص 19 ـ 20.

(2) نفس المرجع، ص 22.

أو الديـن.. إلـخ. لكنـه فـي ذات الوقـت لا يـؤرخ لهـذا الجانـب أو ذاك عنـد فئـة معينـة مـن البشـر أو فـي عصـر معيـن مـن العصـور، بـل يتحـدث عـن القانـون أو الفـن أو الديـن بصفـة عامـة، إن المـؤرخ فـي هـذا اللـون مـن الكتابـة التاريخيـة بحسـب مـا يـرى هيجـل إنمـا يمثـل مرحلـة انتقـال الكتابـة التجريبيـة للتاريـخ سـواء أكانـت أصليـة أم نظريـة إلـى الكتابـة الفلسـفية بقـدر مـا يعتنـق وجهـة نظـر عامـة تربـط الأحـداث كلهـا بربـاط واحـد وتعـرض الـكل سـواء أكانـت قانونًـا أم فنًـا أم دينًـا فـي عصـوره المختلفـة فـي حقيقتـه وواقعيتـه كمـا يـؤرخ المـؤرخ مثـلًا للديـن منـذ نشـأته الأولـى مـن الديانـات البدائيـة الأولـى مـرورًا باليهوديـة والمسـيحية والإسـلام حتـى يصـل إلـى وضـع الديـن فـي القـرن الحالـي مفسـرًا هـذا التطـور كلـه وكاشـفًا عـن خيـط باطنـي يقـف خلـف هـذه الصـور والأشـكال الدينيـة كلهـا، وإذا مـا حـدث ذلـك اقتـرب المـؤرخ ممـا يسـميه هيجـل التاريـخ الفلسـفي[1].

3 ـ التاريخ الفلسفي

وهـذا النـوع مـن التاريـخ هـو المقصـود عنـد هيجـل بمـا يسـمى عمومًـا فلسـفة التاريـخ، ومـن هنـا فـإن الطريقتيـن السـابقتين مـن طـرق الكتابـة التاريخيـة إنمـا تشـكلان مـادة الكتابـة لهـذا النـوع الثالـث مـن التاريـخ المسـمى بالتاريـخ الفلسـفي.

وإذا مـا تسـاءلنا عـن ماهيـة هـذا التاريـخ الفلسـفي عنـد هيجـل لأجـاب بأنـه لا يعنـي سـوى دراسـة التاريـخ مـن خـلال الفكـر، ويمكـن بلـورة مفهـوم واضـح حـول هـذه الرؤيـة الهيجليـة مـن خـلال إدراك عـدة أمـور، أولهـا أن التاريـخ المقصـود عنـد هيجـل هنـا هـو فقـط تاريـخ البشـر وليـس تاريـخ أي موجـودات أخـرى. وثانيهـا أن مـا يميـز التاريـخ البشـري عنـده هـو الفكـر أو الـروح أو الوعـي ومـن ثـم فـإن الفكـر مبثـوث فـي كل مـا هـو بشـري وعلـى ذلـك يكـون ثالـث هـذه الأمـور أن التاريـخ الحقيقـي للإنسـان لا يبـدأ إلا مـع ظهـور الوعـي؛ وبالتالـي فـإن

(1) نفس المرجع السابق.

المجتمعات البشرية الأولى التي كانت تعتمد على الأساطير لا تكون جزءًا من تاريخ الإنسان عند هيجل[1].

إن الدراسة الفلسفية للتاريخ تعني دراسة التاريخ من خلال الفكر؛ لأن التاريخ هو تاريخ الإنسان وجوهر الإنسان هو الفكر وكل ما هو إنساني لا يكون كذلك إلا من حيث ما فيه من فكر، ومن هنا نبتت نظرية هيجل في التفسير التاريخي وهو أن تاريخ العالم يتمثل أمامنا بوصفه مسارًا عقليًا وأن العقل يسيطر على العالم وأن مسار التاريخ الإنساني إنما هو مسار تطور العقل، فالعقل عند هيجل هو جوهر الطبيعة كما أنه جوهر التاريخ وكل الفرق أن العقل الذي يكشف عن مسار التطور التاريخي هو العقل الإنساني الواعي بذاته أي العقل الذي يعي ويعرف ويدرك ما يفعل، أما العقل في الطبيعة فهو عقل كامن[2].

ولا يتبدى لنا إلا من خلال ما يكتشفه الإنسان من قوانين مفسرة لظواهر الطبيعة وبالطبع فإن هذه القوانين الطبيعية (الممثلة للعقل في الطبيعة) لا تدرك نفسها ولا تعي ما تفعل بينما العقل الإنساني بالنسبة للفعل التاريخي يعي تمامًا ما يفعل ومن ثم فإن مسار التطور التاريخي هو مسار تطور العقل الإنساني ومدى وعي هذا العقل بقدراته.

ويصر هيجل في فلسفته للتاريخ على أن الفيلسوف لا يأتي إلى التاريخ لكي يفسره بأية فكرة عقلية قبلية أو مسبقة. إن فيلسوف التاريخ في رأي هيجل عليه أن يتناول التاريخ كما هو وبطريقة تجريبية[3]، وإذا ما فعل الفيلسوف ذلك وتأمل التاريخ دون أية أفكار مسبقة فسيكتشف صحة الرؤية

(1) نفسه، ص 23.

(2) نفسه، ص 24 ـ 26.

(3) نفسه، ص 28.

الهيجلية بأن التاريخ البشري إنما هو تاريخ تطور العقل وتطور وعي الإنسان بذاته وبقدراته وهذا التطور للوعي الإنساني هو المسار الذي كافحت فيه الروح الإنسانية لكي تصل ـ على حد تعبيره ـ إلى حريتها، ومن هنا فإن تاريخ الإنسان ليس إلا تقدم الوعي باتجاه الحرية وأن كل مرحلة من مراحل سيره تمثل درجة معينة من درجات الحرية. ومن خلال هذه الرؤية يفسر هيجل التاريخ الإنساني بكل مراحله وعصوره بدءًا من الحضارات الشرقية القديمة وحتى القرن التاسع عشر الذي اعتبره العصر الذي اكتملت فيه الحرية الإنسانية واكتمل فيه الوعي البشري بذاته ممثلًا في أوروبا عامة وفي ألمانيا على وجه الخصوص[1]، لقد قدم هيجل في محاضراته في فلسفة التاريخ واحدًا من أهم وأروع التصورات الفلسفية للتاريخ الإنساني رغم ما شاب تطبيقها من مواطن قصور عديدة كان السبب الرئيسي فيها قلة المادة التاريخية التي اعتمد عليها خاصة فيما يتعلق برؤيته للحضارات الشرقية القديمة وللحضارات الإسلامية[2].

---

(1) انظر تفاصيل هذه الرؤية الفلسفية لهيجل وتطبيقه لها من خلال قراءة التاريخ البشري في كتابه محاضرات في فلسفة التاريخ «العقل في التاريخ» الترجمة العربية للدكتور إمام عبد الفتاح، سبق الإشارة إليها، ص 57 وما بعدها.

(2) انظر كتابنا: فلسفة التاريخ ـ معناها ومذاهبها، ص 87 وما بعدها.

الفصل الثاني

صناعة التاريخ بين دور الأبطال ودور الشعوب

- تمهيد
- أولًا: البطل صانع التاريخ
  - كارلايل ونظرية البطولة
  - سدني هوك ينتقد نظرية كارلايل
  - موقف هيجل من نظرية البطولة
- ثانيًا: الشعب (الجماعة) هو صانع التاريخ
  - الحضارة الإسلامية أساس التحول
  - ڤولتير يؤكد هذا التحول نحو التأريخ للحضارة
  - إشفيتسر يدعم هذا التوجه الحضاري

الفصل الثاني

صناعة التاريخ بين دور الأبطال ودور الشعوب

تمهيد

لعل من أهم القضايا التي عالجها فلاسفة التاريخ تلك القضية التي يثيرها التساؤل عمن يصنع التاريخ؟!

ولعل أحدنا يسرع فيقول، وماذا في هذا التساؤل؟ إن الإنسان هو الذي يصنع تاريخه، وبالطبع فإن من أثاروا السؤال يعون جيدًا هذه الإجابة. فمن المسلم به ومن المعروف أن التاريخ الإنساني صناعة إنسانية في جميع مظاهره وأحداثه.

لكن السؤال هنا يعني: من له الدور الأهم والأعظم في صناعة هذا التاريخ: هل الأفراد وخاصة العظماء منهم أي الزعماء والقادة العسكريون الأفذاذ الذين امتلكوا القوة والقدرة على تغيير مجرى الأحداث في عصورهم؟

أم أن الشعوب عامة هي التي تصنع تاريخها بما يقدمه كل فرد فيها في إطار دوره المرسوم وفي إطار وظيفته التي يؤديها سواء أكان طبيبًا أو مهندسًا أو حتى مزارعًا أو خفيرًا؟!

من يصنع التاريخ؟ هل إنجازات الكتلة البشرية لأية أمة مجتمعة أم إنجازات الأفراد العظام فيها؟ ومن هؤلاء العظام الذين يصنعون التاريخ؟ هل هم الزعماء السياسيون أو القادة العسكريون أم العلماء والمفكرون؟!

اختلفـت إجابـات المؤرخيـن أو الفلاسـفة حـول هـذه التسـاؤلات وخاصـة بعدمـا بالـغ البعـض فـي دور الفـرد البطـل فـي صناعـة التاريـخ، وانقسـم المؤرخـون والفلاسـفة فريقيـن، ففريـق يقـدر دور البطـل ويعتبـره فـارس التاريـخ والقـادر وحـده علـى تغييـر مسـاره، وفريـق يـرى العكـس؛ أنـه ينبغـي التركيـز علـى فهـم دور الشـعب بكافـة طوائفـه ومهنييـه فهـم صانعـو التاريـخ الحقيقـي لأمتهـم.

أولًا: البطل صانع التاريخ

1 ـ كارلايل ونظرية البطولة

كتـب تومـاس كارلايـل فـي النصـف الثانـي مـن القـرن التاسـع عشـر كتابـه الشـهير «الأبطـال وعبـادة البطولـة» وقـدم فيـه هـذه الرؤيـة التـي تـرى أن البطـل هـو الـذي يصنـع تاريـخ أمتـه وأكـد «أن التاريـخ العـام وتاريـخ مـا أحدثـه الإنسـان فـي هـذا العالـم إنمـا هـو تاريـخ مـن ظهـر فـي الدنيـا مـن العظمـاء، فهـم الأئمـة وهـم المكيفـون للأمـور وهـم الأسـوة والقـدوة وهـم المبدعـون لـكل مـا وفـق إليـه أهـل الدنيـا، وأن كل مـا بلغـه العالـم وكل مـا تـراه قائمًـا فـي هـذا الموجـود كامـلًا متقنًـا فاعلـم أنـه نتيجـة أفـكار هـؤلاء العظمـاء الذيـن اصطفاهـم اللـه وأرسـلهم إلـى النـاس ليـؤدي كل مـا ناطتـه بـه القـدرة الإلهيـة مـن الخيـر، فـروح تاريـخ العالـم إنمـا هـو تاريـخ أولئـك الفحـول»[1].

لقـد اعتبـر كارلايـل أن التاريـخ الإنسـاني إنمـا هـو تاريـخ هـؤلاء العظمـاء، وأن تاريـخ هـؤلاء الأبطـال إنمـا هـو «مـخ تاريـخ البشـر وصميـم لبابـه» علـى حـد تعبيـر الترجمـة العربيـة[2].

(1) توماس كارلايل: الترجمة العربية لمحمد السباعي، نشرة كتاب «الهلال» العدد 326 فبراير 1978م، ص 7.

(2) نفسه، ص 8.

وإذا ما دققنا النظر في النص السابق لكارلايل سنجد أنه يرى أن البطولة في التاريخ تكتسب أهميتها من عدة زوايا، أولها: أن هؤلاء الأبطال هم صانعو تاريخ البشرية، وثانيها: أنهم يتحلون في أعمالهم العظيمة بالدقة والإتقان والشجاعة، وثالثها: أنهم مرسلون من قبل الله وأن العناية الإلهية هي التي تصطفيهم، وهي التي ترسلهم ليقوموا بأعمالهم العظيمة في التاريخ البشري، ورابعها: أنهم ـ لكل ما سبق ـ يمثلون القدوة بالنسبة لكل البشر الأخرى؛ ومن ثم كانت نظرة الناس لهم نظرتهم للقديسين والمصلحين، وخامسها: أنهم ـ حسب اعتقاده ـ يمثلون جوهر التاريخ الإنساني باعتبارهم عقل هذا التاريخ المفكر وصانع أحداثه.

والحقيقة أن نظرية كارلايل عن البطولة قد وسعت من مفهومها التقليدي لدى المؤرخين التقليديين الذين كانوا عادة ولا يزالون يركزون على البطولة بمفهومها السياسي أو العسكري إذ إننا عادة ما نقرأ للمؤرخين عن إنجازات الزعماء السياسيين باعتبارها الإنجازات الكبرى التي لم ولن يستطيع أن يفعلها غيرهم وأنهم بأفعالهم السياسية هذه أشبه بالملهمين وأن كل ما قاموا به هو الأفضل وهو بوابة التقدم والارتقاء لشعوبهم... إلخ. وكذلك الحال حينما يؤرخون لبطولات القادة العسكريين، فهم عادة ما ينظرون إلى كل انتصار حققه هذا القائد العسكري أو ذاك ممن يؤرخون لهم على أنه انتصار الأفذاذ، وعادة ما يرجعون هذه الانتصارات إلى التوجيهات الملهمة لهؤلاء القادة والتعليمات والتخطيط المحكم الذي أبدعوه وبفضله تحققت الانتصارات وألحق الهزائم بالأعداء!!

لقد وسع كارلايل من هذا المفهوم الضيق للبطولة وقصرها على المجالين السياسي والعسكري حينما عدد في كتابه السابق الإشارة إليه في ست صور للبطولة: البطل كإله، البطل كنبي (وقد اختار هنا النبي ﷺ محمد حيث عدد ببراعة أسباب اختياره من بين الأنبياء الآخرين)، البطل كشاعر (دانتي، وشكسبير)، البطل كقسيس (لوثر ونوكس)، البطل ككاتب

(جونسون وروسو)، وأخيرًا البطل كزعيم سياسي أو كملك أو كقائد عسكري (كرمويل ونابليون)[1].

وهكذا فقد نجح كارلايل في توسيع دائرة البطولة بحيث لم تعد مقصورة على بطولة الملوك أو الزعماء السياسيين ولا القادة العسكريين، وبهذا فقد اقترب كارلايل من دائرة وجهة النظر المقابلة التي ترى أن الإنجازات الحضارية للشعوب ككل هي صانعة التاريخ، لكن المشكلة الحقيقية التي واجهت نظريته أنها جاءت في وقت بدأت فيه أوروبا ترسخ مبادئ الديمقراطية السياسية وتؤمن بضرورة تداول السلطة السياسية وبالدور المهم الذي يلعبه كل فرد في المجتمع وليس فقط الزعامات السياسية أو القيادات العسكرية ومن ثم واجهت هذه النظرية انتقادات حادة وكثيرة.

2 ـ سدني هوك ينتقد نظرية كارلايل

وقد جاءت معظم هذه الانتقادات من الظروف المأسوية التي ربما عانتها أوروبا من فعل أحد أو بعض رجالاتها مثل هتلر وموسوليني، وكان أبرز نقاد هذه النظرية هو كارلايل سدني هوك في كتابه « البطل في التاريخ».

وقد أكد هوك في البداية على حقيقة دور الزعامة والبطولة في التاريخ على أساس أنه لا يمكن بأي حال الاستغناء عن الزعامة في كل حياة اجتماعية وفي كل شكل أساسي من أشكال التنظيم الاجتماعي، فضلًا عن أن هناك نزعة طبيعية عند الجميع للربط بين الزعيم وبين النتائج المحققة في ظل زعامته حتى إذا كانت تلك النتائج قد حدثت على الرغم من زعامته أكثر من كونها قد حدثت بفضلها[2].

(1) سدني هوك: البطل في التاريخ، ترجمة مروان الجابري، المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر، بيروت 1959م، ص 13 ـ 14.

(2) راجع نص المحاضرة الثانية من كتاب كارلايل السابق في نفس الترجمة العربية، ص 57 ـ ص 97.

وقد أرجع ذاك الإيمان بأهمية البطل في التاريخ وسيادة هذا الاعتقاد في العصر الحديث إلى أسباب عدة منها:

(أ) التقدم العلمي في أسباب المواصلات مشفوعًا بالتقدم الذي رافقه في الدراسات النفسية الحديثة لابتداع الإيحاء والإيمان به، لقد ساعد هذا التقدم في وسائل المواصلات وفي الدراسات النفسية الإيحائية على خلق حماسة وعبادة للزعماء عند الجماهير تجاوزت كل مثيل لها في العصور السابقة.

(ب) السيطرة الكاملة لهؤلاء الزعماء على ميكروفونات الإذاعة ولم يكن بعد قد اخترع التليفزيون الذي ساهم أكثر من الإذاعة في ذلك، وعلى المطابع؛ فقد جعلت الكلمة المسموعة والكلمة المقروءة ومديح أصحابها الدائم إلى التهليل الشعبي بأهمية الزعيم وصناعة زعامته بين عشية وضحاها. إن وسائل الإعلام هي التي تصنع هذه الزعامات، فعلى حد تعبير هوك «منذ اللحظة التي يصل فيها الزعيم إلى الحكم تطبل أجهزة الدعاية وتزمر لجهوده باعتباره السبب المباشر في كل الإنجازات الوضعية فإذا ما أخصبت المواسم فإن الفضل في ذلك ينسب إليه أكثر مما ينسب إلى عوامل الطقس، وبالمثل فإن الحالة التاريخية التي سبقت مجيئه للحكم تقدم للجمهور ليس كنتيجة لأسباب اجتماعية واقتصادية وإنما كنتيجة لمؤامرة وخيانة حاك خيوطها الأشرار[1].

(جـ) وربما يكون من هذه الأسباب أيضًا عند هوك أن الناس عادة ما يتطلعون في عصور الأزمات السياسية والاجتماعية إلى من

(1) سدني هوك: البطل في التاريخ، ترجمة مروان الجابري، المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، بيروت 1959م، ص 20.

ينقذهم، فحينما يتطلب الأمر فعل شيء سريع يتزايد اهتمام الناس بالبطل ومهما كانت ألوانهم السياسية أو انتماءاتهم الحزبية فإن الأمل في حل الأزمة مرتبط ومقترن بالأمل في ظهور زعامة قوية قادرة على معالجة المصاعب والأخطار، وكلما اشتدت الأزمة حدة اشتد طلب الناس لهذا الرجل المنقذ أو لذلك الفارس القادم على ظهر جواده أو لذلك النبي أو المصلح الاجتماعي أو ذلك الثوري العالم وفق المفردات التي يتنادى بها الناس في هذا الحزب أو ذاك[1].

وبالطبع فإن أولئك يؤمنون بالجبرية الاجتماعية أو بالحتمية التاريخية من جميع الجبهات لا يستطيعون كتابة التاريخ دون أن يعترفوا ويقروا ـ على حد تعبير هوك ـ بأن بعض الأفراد في بعض اللحظات الحرجة يلعبون دورًا حاسمًا في إعادة توجيه الموجة التاريخية، وذلك على الرغم من أنهم يؤمنون ـ كما يضيف هوك ـ في أحكامهم النظرية بأن كل فرد مهما كان مقامه ليس إلا قشة تطفو على وجه الموجة التاريخية[2].

وقد انتقد هوك هؤلاء الجبريين المؤمنين بالحتمية التاريخية في تناقضاتهم الفاضحة بين الإيمان النظري وبين ما يردده بعضهم عن بعض، فبالرغم من كلامهم عن المحتوم الذي لا مناص منه فإنهم لا يذعنون لهذا المحتوم عندما لا يكون على هواهم[3]. كما انتقدهم في نظرتهم التأويلية لضرورة وجود الزعيم ليلعب الدور الحاسم والفاعل في التاريخ إبان الأزمات الحرجة التي تمر بها شعوبهم بقوله إنه لم تقم أية فترة لم يعتبرها

(1) نفسه، ص 21 ـ 22.

(2) نفسه، ص 22.

(3) نفسه، ص 22.

بعض معاصريها بأنها حرجة[1]. إن التاريخ لأي شعب، ولأية أمة إنما هو سلسلة من الأزمات المتعاقبة وإذا ما فتح المجال للقول بأن الزعيم ضروري وحتمي لحل الأزمة وأنه بدونه لن تحل فسيكون كل ما مر على الناس من حكام يعدون في عداد الزعماء أو الأبطال!

فضلًا عن أنه إذا كانت صناعة الزعامة مترتبة على أنه هو القادر على حل الأزمة فإنه سرعان ما يمكن لأي حاكم أو لأي قائد أن يصور لشعبه عن طريق أجهزة دعاية أنهم يعيشون عصرًا متأزمًا وأن هذه الأزمات سواء أكانت اقتصادية أو اجتماعية إنما تحتاج لشجاعته وتحتاج لقدراته الفذة على تجاوزها ومن ثم تظل عيون الناس وعقولهم مترقبة لأفعال هذا الزعيم الملهم؛ وما هو كذلك لأن كل عصر وفي كل الأوقات ستجد أن الناس تعيش الأزمات وربما يكون هؤلاء الزعماء أو من صوروا أنفسهم هكذا هم أسباب هذه الأزمات وليسوا أدوات حلها أو التغلب عليها أو تجاوزها.

إن البطل الحقيقي في التاريخ ـ فيما يرى هوك ـ هو الفرد الذي نستطيع أن ننسب إليه ـ ولدينا المبررات الكامنة لذلك ـ نفوذًا طاغيًا مؤثرًا في تقرير حدث ما ربما اختلفت عواقبه اختلافًا عميقًا عما هي عليه لو أنه لم يتصرف فيه بالشكل الذي تصرف به[2]، وفي تلك المقولة السابقة أعطانا سدني هوك معيارًا جيدًا للحكم على فعل البطل في التاريخ فإن كان هذا الفعل فعلًا أصيلًا وبطوليًا حقًا ستكون نتائجه مختلفة عما كانت ستسير إليه الأمور لو تركت دون هذا الفعل من ذلك الفرد البطل! إن الرجل الذي تحفل حياته بالأحداث التاريخية هو أي رجل أثرت أفعاله على التطورات التالية لها بشكل مغاير تمامًا للشكل الذي كانت ستأخذه لو لم تصدر تلك الأفعال

(1) نفسه، ص 27.

(2) نفسه، ص 154.

عـن ذلـك الرجـل. إن الرجـل الصانـع للأحـداث تكـون أفعالـه هـي نتائـج طاقـات وملـكات ذكاء حـادة وإرادة قويـة وشـخصية بـارزة أكثـر ممـا هـي نتائـج وحـوادث عارضـة ناجمـة عـن مركـزه[1].

3 ـ موقف هيجل من نظرية البطولة

أمـا هيجـل فقـد قـدم لنـا رؤيـة شـاملة عـن الـدور الحقيقـي لأبطـال التاريـخ فـي ضـوء نظريتـه الخاصـة فـي تفسـير التاريـخ، إن أبطـال التاريـخ ـ فـي رأيـه ـ هـم أولئـك الذيـن تتوافـق غاياتهـم الخاصـة وأفعالهـم البطوليـة مـع إرادة روح العالـم، فهـم يسـمون أبطـالًا بمقـدار مـا يسـتمدون أغراضهـم ودورهـم لا مـن مجـرى الأحـداث الهـادئ والمنظـم الـذي يباركـه النظـام القائـم وإنمـا مـن منبـع خفـي لـم يبلـغ بعـد مرحلـة الظهـور أو الوجـود الحاضـر مـن تلـك الـروح الداخليـة التـي لا تـزال مخفيـة تحـت السـطح تضغـط علـى العالـم الخارجـي وكأنهـا تضغـط علـى قشـرة خارجيـة وتمزقـه إربًـا لأنهـا نـواة أخـرى غيـر تلـك النـواة الموجـودة فـي هـذه القشـرة[2].

إن هيجـل إذن يقـر بالـدور الفاعـل للبطولـة فـي التاريـخ، فالأبطـال هـم مـن يقومـون بتحويـل الإمكانـات الكامنـة فـي الأحـداث التاريخيـة إلـى واقـع عملـي، إنهـم إذن لـم يخلقـوا الأحـداث خلقًـا وإنمـا تفاعلـوا مـع الخفـي الـذي تريـده روح العصـر الـذي يعيشـونه وأظهـروه، أو بالأحـرى سـارعوا بإظهـاره. إن فعلهـم إذن ليـس عكـس منطـق الأحـداث التاريخيـة وليـس تحويـلًا لهـا أو تمـردًا عليهـا، وإنمـا هـو الفعـل الموافـق لـلإرادة الكليـة للتاريـخ وإن كانـوا قـد ركـزوا جهودهـم فـي الإسـراع بتحقيـق هـذه الإرادة ولذلـك فـإن رجـالات التاريـخ أو أبطـال عصـر

(1) نفسه، ص 155.

(2) هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ (العقل في التاريخ) ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1974م، ص 101 ـ 102.

ما ـ على حد تعبير هيجل ـ لابد أن يعدوا حكماء عصرهم ولابد من النظر إلى أعمالهم وإلى كلماتهم على أنها خير ما عمل وأفضل ما قيل في العصر... إنهم رجال عظماء لأنهم أرادوا وأنجزوا شيئًا عظيمًا لا مجرد خيال أو مجرد نية بل شيئًا ضروريًا لبى متطلبات العصر[1].

إن هيجل إذن يقدر دور الأبطال والرجال العظام في التاريخ ويهاجم أولئك الذين يقللون من شأن دورهم في التاريخ ويتهمونهم بأنهم لا يعملون ما يعملون إلا مدفوعين بالرغبة في الشهرة والمجد؛ وهم في سعيهم إلى تحقيق هذا المجد وتلك الشهرة إنما يرتكبون أفعالًا لا أخلاقية. إن هيجل يرى أن علماء النفس والمؤرخين الذين يهاجمون الأبطال بالشذوذ وبارتكاب الأفعال اللاأخلاقية فاتهم أن هذه الأفعال سمة مشتركة بين البشر جميعًا ولا ينبغي أن نركز عليها على أنها أفعال لهؤلاء الرجال العظام وحدهم، فالشخص البطل إنما هو إنسان يتصرف كبقية البشر[2]، كما أن الفرد البطل ـ في رأي هيجل ـ من عظماء التاريخ ليس من الحمق بحيث ينغمس في رغبات مختلفة يشتت بها اهتماماته لأنه مكرس لهدف واحد بغض النظر عن أي اعتبار آخر، بل إنه من الممكن أن ينظر هؤلاء الرجال إلى الاهتمامات العظيمة بل المقدسة أحيانًا بغير اكتراث[3]، وكل ذلك من أجل تحقيق الأهداف الطموحة والأفعال الخالدة التي يسعون إلى تحقيقها.

أما القول بأن أولئك الأبطال إنما يفعلون ما يفعلون لتحقيق طموحاتهم الذاتية فقط، فهذا ما يرى فيه هيجل عدم فهم لأساس الفعل الإنساني في التاريخ؛ حيث إنه يعتقد ـ بوجه عام ـ أن كل فعل بشري إنما هو فعل موجه بإرادة ورغبات صاحبه فلابد من أن يكون وراء أي فعل رغبة واهتمام، بل إنه

(1) نفسه، ص 102 ـ 103.

(2) انظر نفس المصدر السابق، ص 104 ـ 105.

(3) نفسه، ص 106.

يرى أن الانفعال والغايات الخاصة وإشباع الرغبات الأنانية هي أكبر منابع السلوك أثرًا وتكمن قوتها في أنها لا تعترف بالحدود والحواجز التي يفرضها عليها القانون والأخلاق[1].

إن هذه الرغبات الذاتية والاهتمامات والانفعالات الحقيقية إنما هي التعبير الحقيقي عن الحرية الفردية، وهذه الحرية ضرورة من ضروريات صنع التاريخ الإنساني، إذ إن أول نظرة إلى التاريخ ـ فيما يقول هيجل ـ تقنعنا بأن أفعال الناس تصدر عن حاجاتهم وانفعالاتهم وطبائعهم ومذاهبهم الخاصة[2].

وبالطبع فإن حديث هيجل هنا لا يعني بالقطع أن فعل البطل في التاريخ إنما هو فعل أناني لتحقيق مجرد مصلحة أو غاية شخصية للبطل، وإنما هو حديث يعني تقديره ـ بوجه عام ـ لشعور أي إنسان بحريته وبقدرته على الفعل الذي يحقق من خلال رغباته ومصالحه، وإذا كان ذلك يصدق ـ بوجه عام ـ على أفعال البشر جميعًا فهو يصدق كذلك على فعل الإنسان البطل فالبطولة فعل ينسب لصاحبه ويحقق طموحات شخصية لصاحبه، لكن السؤال هو: هل في هذه الأفعال البطولية التحقيق للمصالح والرغبات الذاتية فقط؟!

هنا يتضح موقف هيجل الحقيقي حيث إن البطل هنا لا يفعل حقيقة إلا ما كان ينبغي أن يفعله تحقيقًا للإرادة الكلية للتاريخ. إن ثمة لحظة تتوافق فيها المصلحة والرغبة والطموح الذاتي للبطل مع الإمكانات الداخلية للأحداث التاريخية (الروح الكلية) وهو يساهم بفعله وبمجهوداته الذاتية في تحقيق هذه الإمكانيات وإظهارها للوجود الفعلي، فثمة توافق إذن بين فعل هذا الفرد البطل وبين الرغبة الكلية للشعب في عصره، وهذا الفعل للبطل وتلك

(1) نفسه، ص 106.

(2) نفسه.

الرغبة الشعبية في عصره إنما فيهما وبهما يتحقق التطور التاريخي المنشود والذي تتجه الروح الكلية في التاريخ لتحقيقه وكأنه يحتاج فقط لمن يحول هذا التوجه الداخلي إلى واقع حي يعيشه هذا الفرد البطل مع من يساعدونه ويطمحون إلى الحياة معه فيه.

ثانيًا: الشعب (الجماعة) هو صانع التاريخ

على النقيض من النظرية القائلة بأن الفرد البطل هو صانع التاريخ، فإن الغالبية من فلاسفة التاريخ المعاصرين يرون أن إنجازات الشعوب والجماعة البشرية هي صناعة التقدم في التاريخ. وبالطبع فإن شيوع هذه النظرية أو تلك إنما يتوقف على نمط النظام الاجتماعي والسياسي السائد في أي مجتمع، فإذا كان النظام الاجتماعي قائمًا على التضامن الاجتماعي بين الأفراد تصبح العلاقات الاجتماعية بين أفراده أفقيه ويأمن الناس في ظل هذا النظام ويكونون أميل إلى النظرية القائلة بأن الجماعة هي صانعة التاريخ. وإذا كانت العلاقات السائدة بين الطبقات الاجتماعية في المجتمع رأسية وهي كذلك في معظم عصور التاريخ القديم والوسيط فإن المؤرخين وكذلك أفراد هذه المجتمعات يميلون إلى الاعتقاد القائل بأن الفرد هو صانع التاريخ[1].

وعلى أي حال فإن معظم الحضارات الشرقية القديمة كانت أميل إلى الاعتقاد بدور البطل الحاسم في صنع التاريخ، فهكذا كان يرى المصريون في ملكهم الإله، وهكذا كان يرى أقرانهم من أهل الحضارات الشرقية القديمة والهند وفارس وبابل في ملوكهم، وانتقلت هذه الروح المحبة لصنع

(1) انظر: د. أحمد صبحي: في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية بالإسكندرية 1975م، ص 75.

البطولـة فـي الحـكام والقـادة العسـكريين إلـى الحضـارة اليونانيـة التـي قدمـت لنـا صـورًا عديـدة للإيمـان بـدور البطـل بلغـت حـد التقديـس والعبـادة والتأليـه للأبطـال.

1 ـ الحضارة الإسلامية أساس التحول

أمـا التحـول الحقيقـي فـي هـذه النظـرة فـكان فـي العصـر الإسـلامي الـذي كان الديـن الإسـلامي دافعًـا للمؤمنيـن بـه إلـى الحـد مـن هـذه النظـرة التـي تقـدم البطـل وتؤمـن بالبطولـة الفرديـة وكان لهـذا التحـول أسـبابه الكامنـة فـي النصـوص الدينيـة ذاتهـا، إذ تعلـم المسـلمون مـن القصـص القرآنـي أن الديـن لا السياسـة هـو مـدار التاريـخ وأن الهـدف مـن هـذا القـص هـو الموعظـة والاعتبـار، كمـا تعلمـوا كذلـك مـن روايـة الأحاديـث النبويـة الطريقـة الصحيحـة فـي التأريـخ عـن طريـق التدقيـق فـي الروايـة والإسـناد وليـس أدل علـى هـذه النظـرة التـي تنظـر إلـى التاريـخ علـى أنـه فعـل جماعـي مـن أن المسـلمين لـم ينظـروا إلـى الرسـول ﷺ باعتبـاره قائـدًا سياسـيًا عظيمًـا أو قائـدًا عسـكريًا ملهمًـا بقـدر مـا نظـروا إليـه علـى أنـه رسـول مكلـف بنقـل الرسـالة الإلهيـة إليهـم، ومـن ثـم فقـد أرخـوا لـه كرسـول وليـس كقائـد سياسـي أو عسـكري[1].

كمـا أن الإجمـاع قـد عـد المصـدر الثالـث للتشـريع فـي الإسـلام إلـى جانـب القـرآن والسـنة النبويـة وفقًـا لقـول الرسـول نفسـه: «لا تجتمـع أمتـي علـى ضلالـة» وكان هـذا ممـا حفـز المؤرخيـن المسـلمين علـى أن يهتمـوا بالتأريـخ لفعـل الجماعـة المسـلمة ككل وليـس لأي مـن أفرادهـا مهمـا عـلا شـأنه وكثـرت إنجازاتـه لدرجـة أن الخلفـاء المسـلمين أنفسـهم قـد فشـلوا فـي أن يجعلـوا تصـورات المؤرخيـن والعلمـاء فـي شـتى فـروع المعرفـة خاضعـة لإراداتهـم أو متأثـرة بأفكارهـم. لقـد تجلـت هـذه النظـرة الحضاريـة للتاريـخ عنـد المؤرخيـن

(1) نفسه، ص 76 ـ 77.

المسلمين في مؤلفاتهم التي حملت في معظمها عناوين دالة على ذلك، فهناك طبقات الفقهاء للشيرازي ثم الشافعية للسبكي والحنابلة لأبي يعلي، وهناك طبقات المتكلمين (المعتزلة لابن المرتضي، الأشاعرة لابن عساكر) وطبقات الصوفية للسلمي وطبقات الشعراء لابن سلام، وطبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة وطبقات النحويين واللغويين للزبيدي)[1].

وهكذا لم يتخذ المسلمون السياسة محورًا للتأريخ، بل اتخذوا الدين الأساس ونقطة الانطلاق ومن ثم انطلقوا إلى التأريخ لأعمال الأمة ممثلة في علمائها ومفكريها فهم لم يسجلوا أعمال الملوك بقدر ما سجلوا فكر العلماء والفقهاء والمحدثين والصوفية والشعراء. ولم يتصور المسلمون ومؤرخوهم أن الأمة مجموعة أصفار لا قيمة لها إلا بالواحد وهو الحاكم كما هو الحال في التصور القائم على أن التاريخ من صنع أفراد، وإنما تصوروا الحضارة الإسلامية قائمة بفكر علمائها لا بسيرة خلفائها. كان تصور المؤرخين المسلمين أن الفعالية في الحضارة الإسلامية للأمة جميعًا لا للفرد[2].

2 ـ ڤولتير يؤكد هذا التحول نحو التأريخ للحضارة

ويبدو أن هذه الرؤية التي تنسب الإنجاز الحقيقي في التاريخ للأمة أو للشعب ممثلًا في علمائه ومفكريه فقد انتقلت من مؤرخي الحضارة الإسلامية إلى الأوربيين في عصر التنوير، ففي هذا العصر الذي تمثل في القرن الثامن عشر في أوروبا أوقف ڤولتير الكثير من كتاباته على نقد تلك الرؤية التي تنسب الفعل التاريخي لأبطال الحروب والزعماء السياسيين، ففي الرسالة الثانية عشرة من رسائله الفلسفية يتحدث عن ذلك النقاش الذي

(1) نفسه، 78 ـ 79.

(2) نفسه، ص 81.

دار بين المجتمعين حول أي الرجال أعظم من الآخر، قيصر أو الإسكندر أو تيمورلنك أو كروميل... إلخ؟! فأجاب بعضهم بقوله: إن إسحاق نيوتن هو أعظمهم بلا ريب[1]، وقد أيد ڤولتير هذا القول الأخير مؤكدًا أن العظمة الحقيقية إذا كانت تقوم على تلقي عبقرية جبارة من السماء وعلى الانتفاع بهذه العبقرية لتنوير الإنسان نفسه وتنوير الآخرين. فإن رجلًا مثل السيد نيوتن الذي لا يكاد لا يظهر مثله في عشرة قرون يكون العظيم ولأن هؤلاء السياسيين والفاتحين الذين لا يخلو منهم قرن ليسوا غير أشرار بالحقيقة فترانا ملزمين بإجلال ذلك الذي يسيطر على النفوس بقوة الحقيقة لا أولئك الذين يصنعون عبيدًا بالإكراه والقهر، وترانا ملزمين بتقديم احترامنا إلى ذلك الذي يعرف الكون لا أولئك الذين يشوهونه[2].

إن ڤولتير ينظر هنا إلى التاريخ فلا يرى فيه حقيقة إلا إنجازات العلماء والمفكرين وهو يثمن عاليا إنجازات رجال مثل نيوتن وبيكون ولوك ويتحدث عن هذه الإنجازات باعتبارها هي صانعة التقدم في التاريخ البشري وليس انتصارات العسكريين أو قرارات السياسيين، فمن المعروف أن ما يبنيه العلماء والمفكرون ومن يتابعونهم ويستخدمون فكرهم واختراعاتهم من البشر في قرون يهدمه هؤلاء الساسة بقراراتهم الرعناء وهؤلاء القادة العسكريون بأوامرهم الشريرة في ساعات!

إن العبقرية الحقيقية هي التي وُهِبَها هؤلاء العلماء الأفذاذ الذين لا يكاد يظهر الواحد منهم إلا كل عشرة قرون ـ على حد تعبير ڤولتير ـ بينما ـ كما يقول هو أيضًا ـ لا يخلو أي قرن من القرون التي مرت على البشرية دون وجود هؤلاء الساسة والقادة، وبينما يكون فعل الأوائل بحكم عبقريتهم

(1) ڤولتير: الرسائل الفلسفية، الترجمة العربية لعادل زعيتر، دار المعارف بمصر، القاهرة 1959م، ص 59.

(2) نفس المصدر السابق ونفس الصفحة.

ومواهبهم الفذة هو الإبداع واكتشاف حقائق الوجود وأسرار الكون ومن ثم صنع التقدم البشري ويكون فعل الآخرين من الساسة والقادة العسكريين هو الشر بعينه لأنهم يركزون في أفعالهم على اصطياد الأرقاء والتحكم في البشر وقهر إرادتهم.

وقد أثرت هذه الآراء لڤولتير في فلاسفة عصر التنوير وعبر عنها معظم هؤلاء الفلاسفة، فقد حفل كتاب روح القوانين لمونتسكيو بالآراء المؤيدة لذلك، إذ نجده يتحدث ـ على سبيل المثال ـ عن نظم الحكم المختلفة وكيف يتحدد وجودها تبعًا لعوامل جغرافية أو مادية أو اجتماعية أو ثقافية ومع أنه يولي في كتابه أهمية خاصة للعوامل الجغرافية ويبين أثرها على شكل المجتمع وشكل حكومته، فإنه يشير إلى أن هذه العوامل الجغرافية إن ساد تأثيرها على العوامل الثقافية أو الاجتماعية فإن هذا يعني جمود المجتمع وضعف مقدرته على التطور نظرًا لثبات العامل الجغرافي إن قيس بالعامل الثقافي[1]، ومن ثم فإن مونتسكيو يرى أن العوامل الثقافية هي بحق القادرة على أن تدفع بالتاريخ البشري إلى الإمام، وصانعو الحدث الثقافي سواء أكان علمًا أو فلسفة أو أية معرفة جدية في أي اتجاه هم صانعو التاريخ والتقدم.

3 ـ إشفيتسر يدعم هذا التوجه الحضاري

وقد تدعم هذا التوجه نحو الاهتمام بالإنجازات الحضارية العامة للشعوب والأفراد في أوروبا وخاصة لدى فلاسفة الحضارة المعاصرين ومنهم ـ بلا شك ـ ألبرت إشفيتسر صاحب كتاب فلسفة الحضارة الذي أكد بحسم أن كل تقدم إنساني إنما يتوقف على التقدم في نظريته في الكون، وعلى العكس نجد أن كل انحلال سببه انحلال مماثل في نظريته

(1) انظر: د. أحمد صبحي، نفس المرجع السابق، ص 86.

في الكون، وأن افتقارنا إلى حضارة حقيقية مرجعه إلى افتقارنا إلى نظرية في الكون[1].

إن إشفيتسر في تلك العبارة السابقة ينتقد حقيقة الحضارة الغربية؛ لأنها لم تعد تمتلك نظرية واضحة عن الكون، تتسم بالأخلاقية وهو من خلال هذا النقد يؤكد هذه الرواية التي ترى أن الأفراد والشعوب هي صانعة الحضارة والتاريخ بشرط أن يكون لدى هؤلاء الأفراد وهذه الشعوب الأساس الأخلاقي الدافع للإبداع، فالأعمال المبتكرة والفنية والعقلية والمادية لا تكشف عن آثارها ـ في رأيه ـ إلا إذا استندت الحضارة في بقائها ونمائها إلى استعداد نفسي يكون أخلاقيًا حقًا، ذلك أن الإنسان لن تكون له قيمة حقيقية بوصفه شخصية إنسانية إلا من خلال كفاحه ليكون ذا خلق وخلال حسنة[2].

إن إشفيتسر يرى أن مختلف العلاقات في المجتمع البشري تكونت تحت تأثير المعتقدات الأخلاقية على نحو يسمح للأفراد والشعوب أن تنمو وتتطور بطريقة مثالية، وأنه إذا لم يوجد الأساس الأخلاقي تداعت الحضارة حتى لو كانت العوامل العقلية والخلاقة أيًا كانت قوة طبيعتها تعمل عملها في اتجاهات أخرى، وهو يعيب على معاصريه قصور تفكيرهم في فهم حقيقة الحضارة ويطالبهم بالعودة إلى النظرة الأخلاقية التي سادت في القرن الثامن عشر (عصر التنوير)[3].

إنه يرى بكل بساطة «أن الحضارة معناها بذل المجهود بوصفنا كائنات إنسانية من أجل تكميل النوع الإنساني وتحقيق التقدم من أي نوع كان في

(1) ألبرت إشفيتسر: فلسفة الحضارة، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي ومراجعة د. زكي نجيب محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1962م، ص 5.

(2) نفسه، ص 4.

(3) نفسه.

أحوال الإنسانية وأحوال العالم الواقعي» وهو يرى أن هذا الموقف العقلي يتضمن استعدادًا مزدوجًا. إنه يجب أولًا أن نكون متأهبين للعمل إيجابيًا في العالم والحياة ويجب ثانيًا أن نكون أخلاقيين ولن نستطيع القيام بمثل هذا العمل بحيث ينتج نتائج ذات قيمة حقيقية إلا إذا كنا قادرين على أن نهب العالم والحياة معنى حقيقيًا.. إن الحضارة تنشأ حينما يستلهم الناس عزمًا واضحًا صادقًا على بلوغ التقدم ويكرسون أنفسهم، تبعًا لذلك، لخدمة الحياة وخدمة العالم، وفي الأخلاق وحدها نجد الدافع القوي إلى مثل هذا العمل فنتجاوز حدود وجودنا[1].

إن هذه الرؤية المؤكدة على دور الأخلاق في بناء الحضارة الإنسانية إنما تعكس إيمان صاحبها العميق بأن الفرد وحده لا يصنع شيئًا وأنه حتى الجماعة ككل إن لم تتحلَّ بالأخلاق الاجتماعية الفاضلة وبإيمان عميق بضرورة الفعل الإيجابي في الحياة لصالح الآخرين فلن يتحقق شيء ذو قيمة في العالم.

(1) نفسه، ص 5 ـ 6؛ وانظر كذلك في نفس المصدر، ص 403 ـ 405.

الفصل الثالث

نشـــأة الفكـــر التاريخـــي بيـــن حضـــارات الشـــرق والحضـــارة اليونانيـــة

- أولًا: نشأة الفكر التاريخي في الشرق القديم
- ثانيًا: هوميروس وبداية الوعي التاريخي عند اليونان
- ثالثًا: هيرودوت وثيوكيديدس وتأسيس علم التاريخ
- رابعًا: طبيعة التاريخ وطرق الكتابة التاريخية عند اليونان
- خامسًا: مقولات الوعي التاريخي عند اليونان
- سادسًا: نظريات التفسير التاريخي عند اليونان

الفصل الثالث

نشأة الفكر التاريخي بين حضارات الشرق والحضارة اليونانية

أولًا: نشأة الفكر التاريخي في الشرق القديم

إن الحقيقة التي أراها واضحة أمامي هي أنه لا يصح أن نصف أمة عرفنا تاريخها عبر ما سجلته الوثائق التي كتبها كاتبوها من أبناء هذه الأمة، بأنها أمة غير تاريخية أو أن أبناءها كانوا خلوا من الوعي التاريخي!

وعلى ذلك فإنني أرى أن الوعي بالتاريخ ليس مقصورًا على من بدأوا استخدام لفظ التاريخ أو على من كتبوا المؤلفات التاريخية الكاملة مستخدمين فيها مناهج بعينها. فالوعي بمعنى التاريخ وبأهميته قد تشكل في اعتقادي مع أول من سجل وثيقة يصف فيها إنجازات البشر في أي مجال من المجالات.

ولذلك فإنني أرى أن الوعي بالتاريخ وبأهمية التاريخ قد بدأ منذ فجر الحضارة المصرية القديمة وكذلك حضارات الشرق الأخرى حيث بدأ الإنسان يعي أهمية تسجيل الأحداث التاريخية الكبرى ونسبتها إلى صانعيها من الملوك والحكام، فالنقوش الأثرية على جدران المعابد لا تزال شاهدة على العناية الكبرى التي أولاها هؤلاء الملوك لتسجيل منجزاتهم ومعاركهم الحربية التي ساهمت في تطوير ممالكهم وفي توسيع رقعتها، كما أن أدبيات

الحضارات الشرقية المختلفة تكشف عن عمق الإيمان بأهمية تسجيل ما حدث في العصور السحيقة والاستناد على أمجاد الشعب السابقة في إمكانية النهوض من جديد وصنع الحاضر الزاهي الذي يحلم به الجميع وعلى رأسهم كتاب البرديات والملاحم والأدبيات المختلفة. ومن أمثالها، ما كتبه إيبوور ونفرروهو في مصر القديمة، وما تذكره ملحمة جلجامش في العراق القديم، وكتاب التغيرات Yking في التراث الصيني القديم فضلًا عما جاء في كتاب التاريخ لكونفشيوس... إلخ.

إن الدراسة المتعمقة لهذه الوثائق والكتابات التاريخية في حضارات الشرق القديم يمكن أن تكشف أمامنا بما لا يدع مجالًا للشك أن لدى هذه الحضارات من عُني بتسجيل المنجزات الحضارية سواء أكانت أحداثًا سياسية أو مواقع حربية. أو مكتشفات علمية في مختلف العلوم أو كانت نظريات فلسفية بلورها مفكرو هذه الحضارات.

ولكن السؤال الذي قد يتبادر إلى الأذهان هو: إلى أي حد يمكن أن نعتبر كاتب الوثيقة التاريخية مؤرخًا؟

الحق أنني لم أجد إجابة واضحة عن مثل هذا السؤال لدى المهتمين بالمعرفة التاريخية، فهم يبدأون عادة من التساؤل عن معنى التاريخ وغالبًا ما تكون إجابتهم أن التاريخ يصنع من وثائق، والوثائق هي التي خلفتها أفكار السلف وأفعالهم.. وحيث لا وثائق فلا تاريخ[1].

وعلى أي حال، فإنه طالما أن الوثيقة هي المبدأ الأول والأهم لوجود المؤرخ والتاريخ فإن كاتبها يُعد مؤرخًا، أو على الأقل فإنه يُعد ممن يعين على أهمية التسجيل التاريخي للحدث.

---

(1) لانجلوا وسينوبوس: المدخل إلى الدراسات التاريخية، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، ضمن كتابه «النقد التاريخي»، دار النهضة العربية، القاهرة 1970م، ص 33.

وإذا كان ذلك كذلك فإن الحضارات الشرقية بما حفلت به من تسجيل لأهم الأحداث التاريخية قد أوجدت ما نسميه تاريخًا، وكان من بين أبنائها ـ وإن لم يكشفوا عن أسمائهم ـ من ندعوهم بالمؤرخين.

ومع ذلك فإن الطابع العام للاهتمام الشرقي بالتاريخ لم يتجاوز التسجيل التاريخي للأحداث إلى السؤال عن مغزى التسجيل أي أنهم لم يتطرقوا إلى السؤال عن لماذا؟ أو حتى عن الكيف؟ بمعنى أنهم لم يهتموا بالتساؤل عن لماذا يسجلون هذه الأحداث أو عن الكيفية التي يسجلونها بها! كما أنهم لم يهتموا كثيرًا بمحاولة تفسير هذه الأحداث التاريخية التي حدثت ولم يحاولوا تقديم أي أسباب لحدوثها على هذا النحو أو ذاك!!

وعلى الرغم من أن ذلك كان طابعًا عامًا للفكر التاريخي في الحضارات الشرقية القديمة إلا أنه قد وجدت بعض الاستثناءات الجديرة بالاعتبار والتأمل: وعلى سبيل المثال تلك الوثيقة التي كتبها إيبوور والتي أطلق عليها برستيد «تحذيرات إيبوور» والتي يعود تاريخها إلى حوالي عام 2000 ق.م تقدم وصفًا دقيقًا للحالة التاريخية الراهنة التي عاصرها والتي شهدت أحداثًا سياسية واقتصادية واجتماعية قلقة عبر عنها بوضوح محاولًا تقديم التعليل المناسب لهذه الأحداث من وجهة نظره[1].

---

(1) انظر: د. عبد العزيز صالح: الشرق الأدنى القديم ـ الجزء الأول (مصر والعراق)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1982م، ص 363.

لقد شهدت مصر في ذلك العصر تدهورًا شديدًا في كل جوانب الحياة، ووصف إيبوور هذا التدهور إجمالًا بقوله «إن كل شيء قد آل إلى الفوضى، فالحكومة قد وقفت حركتها تقريبًا. وقوانين العدل قد ألقي بها ظهريًا فصارت تدوسها الناس بالأقدام في المحال العامة، والفقراء يفضونها على قارعة الطريق «أما تعليله لهذه الحالة من سوء النظام السياسي والاجتماعي فهو ذلك الانحلال الأخلاقي المتمثل في الحروب الدائرة بين الأفراد» فالرجل يضرب أخاه من أمه، والرجل يذبح أخاه في حين أن أخاه يتركه حتى ينجو هو بنفسه، والرجل ينظر إلى ابنه نظرته إلى عدوه.

ويمكن أن نشير أيضًا إلى ما كتبه كونفوشيوس المفكر الصيني الكبير في القرن السادس قبل الميلاد عن التاريخ وأهميته في حياة الشعب والحكام على حد سواء؛ فتاريخ الأمة في نظره ليس إلا حلقات يرتبط بعضها ببعض ارتباطًا وثيقًا، وقد بلغ عمق الوعي التاريخي لديه حدًا جعله يعتبر دراسة التاريخ والميل إلى الاستفادة منه أحد ثلاثة شروط رئيسية للحكم الصالح. ومن ثم لابد من توافرها في الحاكم الممتاز[1].

واللافت للانتباه هنا أن الفكر الصيني لم يتوقف مفكروه عند إدراك أهمية التاريخ باعتباره أحد العلوم الكلاسيكية الرئيسية الست[2] التي تتشكل من خلالها ثقافة الشعب وتصقل عقلية حكامه وتعمق رؤيتهم للواقع، بل تعدى ذلك إلى تقديم العديد من المواقف والاتجاهات التي تعد في نظر ويدجري «تعبيرًا نظريًا ودفاعًا عن فلسفات معينة للتاريخ»[3].

ويكفي أن نشير هنا إلى أن الفلسفة الصينية للتاريخ عمومًا تدور حول موقفين، موقف الفلسفة الكونفوشية التي تبني رؤيتها للتاريخ على فلسفة

ويذهب الرجل إلى الحرث والزرع وهو مسلح بدرعه». ويضاف إلى هذا الانهيار الداخلي سبب خارجي هو الغارات الأجنبية على البلاد بحيث أصبح أهلها غير قادرين على صد غزوات الآسيويين عن حدود شرق الدلتا». [هذه النصوص لايبوور نقلًا عن: برسيتد (ج.هـ): فجر الضمير، ترجمة د. سليم حسن، مكتبة مصر، القاهرة بدون تاريخ، ص 208 ـ 209].

(1) د. حسن شحاتة سعفان: كونفوشيوس، مكتبة نهضة مصر، القاهرة بدون تاريخ، ص 19.

(2) انظر: Raymond Dawson: Confucius, Oxford University press, London 1981, p. 3.

وأيضًا: Ch'u Chai & Winberg Chai, Confucianism, Barron's Educational series, inc, Waadloury, New York 1973, p. 31.

(3) آلبان ج ويدجري: التاريخ وكيف يفسرونه من كنفوشيوس إلى توينبي، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1972م، ص 7.

إيجابية تبشر بضرورة العمل المستند على العلم والأخلاق القويمة وذلك انطلاقًا من فهم كونفوشيوس وأتباعه للطبيعة الإنسانية Jen ذلك الفهم الواعي الداعي إلى ضرورة النجاح والتقدم الفردي والجماعي[1].

أما الموقف الثاني فهو موقف الفلسفة الطاوية الذي جاء على النقيض من سابقه، ويلخصه مصطلحهم الشهير "Tao" الذي يعني حرفيًا «لا شيء». فأتباع الطاوية ينظرون إلى التاريخ الإنساني نظرة سكونية تعتمد على الاستسلام والسلبية وعدم الفعل؛ إذ إن التقدم العلمي والتقني في نظرهم يقود الناس إلى الشر والفساد الأخلاقي. وعلى ذلك فهم يؤمنون بأن العيش على ما نجده في الطبيعة هو الأفضل ويعارضون أي محاولة إنسانية لتغيير ما هو قائم أي أنهم يعارضون بذل أي جهد للتقدم في التاريخ[2]، مفضلين على ذلك التكيف والعيش على كل ما هو طبيعي.

ونكتفي بهذين المثالين من حضارات الشرق القديم للدلالة على وجود الوعي التاريخي لدى أبناء هذه الحضارات، وعلى وجود نظرة فلسفية حكمت رؤيتهم للتاريخ بشكل أو بآخر. ولاشك لدينا في أن لدى الهنود والفرس والبابليين مثل ما للمصريين والصينيين من وعي بأهمية التاريخ ورؤى خاصة للفعل الإنساني في التاريخ.

ولنركز الآن على دراسة رؤية اليونان للتاريخ، وهل نجحوا في إدراك ما

(1) انظر: Ch'u Chai & Winberg Chai, Op. Cit., p. 36.

حيث يشرح المؤلفان مفهوم الجين Jen عند كونفوشيوس على أساس قوله «إن رجل الجين Jen هو الراغب في أن يبني نفسه، وفي الوقت الذي يعمل فيه على ذلك لنفسه، يعمل نفس الشيء بالنسبة للآخرين؛ ففي الوقت الذي يبحث فيه عن النجاح لنفسه يساعد الآخرين على النجاح أيضًا».

(2) انظر: آلبان ويدجري: نفس المرجع السابق، ص 14؛ وراجع: كتاب التاو (الطريق والفضيلة) لمؤلفه لاو تسي: ترجمة ودراسة هادي العلوي، دار الكنوز الأدبية، بيروت ـ لبنان 1995م)، الفقرات 32، 37، 56، 63، ص 88، 92، 108، 115 على التوالي.

غـاب عـن أبنـاء الحضـارة الشـرقية إدراكـه؟ هـل أدرك اليونانيـون معنـى التاريـخ وهـل جـددوا فـي النظـرة الإنسـانية إلـى التاريـخ؟ وبعبـارة أخـرى هـل نجحـوا فـي بلـورة رؤيـة متكاملـة حـول التاريـخ كمـا نجحـوا فـي وضـع أسـس الفلسـفة الطبيعيـة وتطويـر مبـادئ العلـوم المختلفـة؟!

ثانيًا: هوميروس وبداية الوعي التاريخي عند اليونان

يعتبـر هوميـروس ـ فـي اعتقـادي أول مـن وعـى أهميـة التاريـخ فـي الفكـر اليونانـي، فقـد رصـد فـي ملحمتـه الشـهيرة «الإليـاذة» الأحـداث الأخيـرة للحـرب الطرواديـة، تلـك الحـرب التـي نشـبت حـول مدينـة اليونـان نحـو سـنة 1200 أو 1100 قبـل الميـلاد. والمعـروف أن هـذه الحـرب قـد اسـتمرت حوالـي عشـر سـنين، وإليـاذة هوميـروس تكتفـي بروايـة قصـة أيـام قليلـة مـن عامهـا الأخيـر[1].

وعلــى الرغــم مــن أنــه أصبــح مــن المؤكــد أن هوميــروس قــد روى هــذه الأحـداث التاريخيـة اعتمـادًا علـى الروايـات الشـفهية التـي سـمعها، واعتمـد فـي وصفـه لمظاهـر الحيـاة اليونانيـة فـي ذلـك العصـر علـى الآثـار التـي شـاهدها فــي ربــوع اليونــان، وذلــك لأنــه مــن المعــروف الآن اســتنادًا علــى روايــات المؤرخيــن الثقــات أمثــال هيــرودوت وثيوكيديــدس التــي أكدتهــا الأدلــة اللغويــة والأثريـة أنـه عـاش حوالـي منتصـف القـرن التاسـع قبـل الميـلاد وليـس فـي زمـن الحـرب التـي روى جانبًـا منهـا[2]. أقـول علـى الرغـم مـن ذلـك، فـإن الإليـاذة تـكاد تكـون المصـدر الوحيـد الـذي يسـتند عليـه المؤرخـون لمعرفـة بعـض أسـرار هـذه الحـرب والكثيـر مـن المظاهـر الحضاريـة لبـلاد اليونـان فـي ذلـك العصـر. ومـن

(1) هوميروس: الإلياذة، ترجمة عنبرة سلام الخالدي، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية 1977م، (مقدمة المترجمة ص 9، 10).

(2) انظر: د. محمد صقر خفاجة: هوميروس، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص 16 ـ 19.

ثـم فقـد بـدأ الفكـر التاريخـي عنـد اليونـان بالفعـل وقـت أن تشـكلت الأصـول الأولـى لأشـعار هوميـروس علـى حـد تعبيـر توينبـي[1].

ورغـم أننـا لا نسـتطيع أن ننظـر إلـى الإليـاذة والأوديسـة نظرتنـا إلـى كتـب التاريـخ التـي تـروي الأحـداث روايـة علميـة مدققـة، ولا إلـى هوميـروس نظرتنـا إلـى المـؤرخ المحتـرف إلا أنـه بهاتيـن الملحمتيـن قـد وضـع الإنسـان اليونانـي أمـام جـزء مـن تاريخـه القديـم ليتأملـه ويأخـذ منـه العبـرة والمثـل. وهـذا يعنـي أن هوميـروس قـد أدرك أهميـة التاريـخ ومنفعتـه فـي ذات الوقـت. وقـد عبـر أحـد الشـعراء الرومـان عـن ذلـك حينمـا قـال: «إن الإليـاذة بتقديمهـا الأمثـال عـن عظمـاء وهـم يعملـون، تعلـم مـا هـو شـريف ومـا هـو شـائن، ومـا هـو لائـق ومـا هـو غيـر لائـق أفضـل ممـا يعلـم كل الفلاسـفة النظرييـن»[2].

لقـد روى هوميـروس الأحـداث التاريخيـة ليـس مـن منظـور أسـطوري بحـت كمـا كان يحـاول الكثيـرون مـن قبلـه روايتهـا. وإنمـا رواهـا مـن منظـور إنسـاني لدرجـة أنـه خلـع علـى الآلهـة نفسـها صفـات البشـر، ولـم يحلـق فـي دنيـا الخيـال بقدر مـا حـاول أن يعيش مـع النـاس محـاولًا تصويـر حياتهـم والجـدل الدائـر بينهـم وبيـن الطبيعـة مـن ناحيـة، وبينهـم وبيـن ألهتهـم مـن ناحيـة أخـرى، فهـو لـم ينـس الرجـل العـادي ولـم يهملـه حتـى وهـو يـروي المعـارك الداميـة التـي يخوضهـا الآلهـة مـع الأبطـال[3].

إن هوميـروس بشـاعريته يشـارك الرجـل العـادي عواطفـه ويرثـي لضعفـه ويثـور معـه ضـد القـوى الجبـارة، فهـو «يبكـي فرحًـا مـع أطفـال شـفي أبوهـم مـن مـرض عضـال»[4]. ويتهلـل بشـرا عندمـا يعانـق الوالـد ولـده بعـد غيـاب طويـل[5].

(1) أرنولد توينبي: الفكر التاريخي عند الإغريق، ترجمة لمعي المطيعي، مراجعة د. محمد صقر خفاجة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1966م، ص 9.

(2) عنبرة سلام الخالدي (مترجم): هوميروس «الإلياذة»، ص 10 من المقدمة.

(3) د. محمد صقر خفاجة: نفس المرجع السابق، ص 56 ـ 57.

(4) هوميروس: الأوديسا (5: 394 ـ 397)، نقلًا عن د. محمد صقر خفاجة، نفس المرجع، ص 57.

(5) هوميروس: نفس المصدر (16: 17 ـ 19)، نقلًا عن نفس المرجع السابق، ص 57.

ويشارك الفلاح سروره عندما يرى أغصان الزيتون مزهرة[1]، ويبارك البحار الذي نجا بعد تحطيم زورقه[2]، ويتألم لجوع العامل الذي يكد طوال النهار[3]. ويرثي لحال المرأة التي تكافح لتكسب قوتها[4]، ويحزن لحزن الزوجة التي فقدت رجلها في المعارك[5]، ومع الشيخ الذي مات أبناؤه في ساحة المعركة[6].

إن محاولة هوميروس أنسنة التاريخ الأسطوري لليونان في «الإلياذة» و«الأوديسا» تتجلى في تلك المعاني الخلقية السامية التي ضمنها أشعاره حتى يبرز المنفعة الحقيقية لرواية الأحداث الماضية، فهو يبرز الحب الخالص والوفاء العظيم اللذين كانا يسودان جو الأسرة اليونانية في ذلك الزمان ويبدو ذلك في حب اندرماخا لهكتور وحب بنيلوبا لأوديسيوس، وحب برياموس لزوجته وأبنائه، كما يبرز مكانة المرأة في المجتمع وضرورة أن تتمتع بالحرية لأهمية الدور الذي تقوم به[7]، كما استنكر العبودية واعتبرها أبشع مصيبة تحل بالإنسان «لأنها تفقده نصف رجولته»[8].

لقد نجح هوميروس إلى حد ما في أنسنة التاريخ اليوناني، وفي جعل الأحداث التاريخية السابقة حية في أذهان معاصريه بعبقريته الشعرية أولًا، وبقدرته الفائقة على ربط الماضي بالحاضر وتمجيد الأسلاف من الأبطال السابقين وجعلهم مثلًا أعلى يحتذيه الناس في كل زمان ومكان[9].

---

(1) هوميروس: الإلياذة (17: 53 ـ 55)، نقلًا عن نفس المرجع السابق، ص 75.

(2) هوميروس: الأوديسا (33: 233 ـ 235)، نقلًا عن نفس المرجع، ص 58.

(3) هوميروس: الإلياذة (15: 624 ـ 628)، نقلًا عن نفس المرجع، ص 58.

(4) نفس المصدر (11: 86 ـ 89)، نقلًا عن نفس المرجع السابق، ص 58.

(5) هوميروس: الأوديسا (13: 31 ـ 34)، نقلًا عن نفس المرجع، ص 58.

(6) هوميروس: الإلياذة (11: 67 ـ 69)، نقلًا عن نفس المرجع السابق، ص 58.

(7) د. محمد صقر خفاجة: نفس المرجع السابق، ص 59 وهامشها.

(8) هوميروس: الأوديسا (17 ـ 322)، نقلًا عن نفس المرجع، ص 59.

(9) لقد كان من أفضال هوميروس في هذا الأمر أنه قام بتمجيد هؤلاء الأسلاف بإنصاف

إن هوميـروس قـد أدرك إذن أهميـة التاريـخ ومنفعتـه، ومـع ذلـك فنحـن لا نعـده مؤرخًـا أو فيلسـوفًا للتاريـخ، بـل كان فـي المقـام الأول شـاعرًا عبقريًـا ينطـق ككل الشـعراء الممتازيـن «عـن موهبـة قدسـية تأتيهـم مـن لـدن الآلهـة» علـى حـد تعبيـر أفلاطـون[1].

ثالثًا: هيرودوت وثيوكيديدس وتأسيس علم التاريخ

يـرى البعـض أن أول مـن نعـرف مـن مؤرخـي اليونـان هـو هكتايـوس الملطـي Hecataeus of Miletus الـذي ولـد حوالـي عـام 546 ق.م فـي ملطيـة فقـد كتـب عـن أصـل الشـعب اليونانـي كمـا كتـب عـن مصـر بعـد أن زارهـا ضمـن جولاتـه العديـدة[2]، ولكنـه كان ـ علـى حـد تعبيـر هرنشـو ـ كثيـر الخطـأ وإن كان مـن ذوي الـروح السـليمة والعقليـة العلميـة[3].

ولكـن الحقيقـة أن البدايـة الفعليـة لاهتمـام اليونانييـن المباشـر بالتاريـخ ترجـع

وموضوعية؛ فقد تغنى بأمجاد الطرواديين كما تغنى بأمجاد الآخيين، فامتدح أمجاد هكتور بنفس القدر الذي امتدح به أمجاد آخيل. وهذا هو نفس ما سيفعله هيرودوت الذي أقدم على تدوين التاريخ حتى لا تحرم مآثر اليونان والبرابرة العظيمة من نصيبها في المجد. [حنه آرنت: بين الماضي والمستقبل، ترجمة عبد الرحمن بشناق، مراجعة د. زكريا إبراهيم، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة 1974م، ص 56]، وبالطبع فإن هيرودوت ربما فعل ذلك متأثرًا بهوميروس.

(1) أفلاطون: أيون أو عن الإلياذة، ترجمة د. محمد صقر خفاجة وسهير القلماوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1956م، 535 أ ـ 240.

(2) انظر: هرنشو: علم التاريخ، ترجمة عبد الحميد العبادي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1944م، ص 18؛ وانظر كذلك د. محمد جمال الدين مختار: مصادر التاريخ الفرعوني، نشر ضمن كتاب: تاريخ الحضارة المصرية ـ العصر الفرعوني، تأليف نخبة من العلماء، المجلد الأول، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ، ص 81.

(3) هرنشو: نفس المرجع السابق، ص 18.

إلـى كتابـات هيـرودوت الـذي عـاش فيمـا بيـن عامـي 484 و426 ق.م[1]. فـإذا كان التاريـخ علــى حــد تعبيــر Carr عمليــة تفاعليــة أو عمليــة حــوار بيــن الأحــداث التاريخيـة الحاضـرة وبيـن الأحـداث أو الوقائـع التـي حدثـت فـي الماضـي[2]، وإذا كانـت عمليـة التأريـخ تقـاس بأنـه «مجموعـة مـن المعـارف المحصلـة عـن طريـق منهـج وثيـق للبحـث فـي نـوع معيـن مـن الوقائـع هـي تلـك التـي تتصـل بالأحيـاء مـن النـاس فـي مجتمـع مـن خـلال توالـي الأزمـة فـي الماضـي»[3]. إذا كان ذلـك كذلـك فإن هيـرودوت يُعـد بحـق أول مـن حقـق الشـروط العلميـة فـي تأريخـه. فقـد اسـتخدم لفـظ Historia اليونانـي الـذي يعنـي بحـث أو اسـتقصاء للدلالـة علـى هـذا العلـم، ومن ثـم فهـو يُحـد بحـق أبـو التاريـخ كمـا أجمـع علـى ذلـك معظـم العلمـاء المؤرخيـن[4].

وقـد حـدد هيـرودوت هدفـه مـن التأريـخ فقـال فـي مقدمـة كتابـه «إنـه يأمـل أن يحقـق مـن تأريخـه هدفيـن، أولهمـا حفـظ ذاكـرة الماضـي بتسـجيل الإنجـازات المدهشـة سـواء التـي قـام بهـا اليونانيـون أو التـي قامـت بهـا الأمـم الأسـيوية الشـرقية وثانيهمـا أن نـرى علـى وجـه الخصـوص كيـف تـم الصـدام بيـن هاتيـن السـلالتين»[5].

(1) هذا التاريخ تاريخ تقريبي نظرًا لأنه من الصعوبة معرفة أي شيء مؤكد عن حياة هيرودوت؛ فهناك روايات أخرى تقول إنه ولد فيما بين عام 490 و480 ق. انظر: Aubkey de Selimcourt (translator): Herodotus' The Histories, Penguim Books, U.S.A 1963, Introduction. P. 7.

وهناك من يقولون إنه ولد قبل ذلك وتحديدًا في عام 495 ق.م. انظر: أرنولد توينبي: الفكر التاريخي عند الأغريق، ص 35.

(2) Carr (E.H): Op. Cit., p. 33.

(3) لانجلو وسينوبوس: نفس المرجع السابق، ص 17.

(4) انظر: Osborn (E.B.) Our debt to Greece and Rome, Hodder and Stoughton, London. Without date, p. 34.

وأيضًا: ر.ج كولنجوود: فكرة التاريخ، 58؛ وكذلك: هرنشو: علم التاريخ، ص 18.

(5) Herodotus: The Histories (B.T), English Trans. By Aubery de Selincourt, p. 13.

لقـد أرخ للحـروب اليونانيـة الفارسـية محـاولًا الوصـول إلـى أسـباب الصـراع العنيـف بيـن اليونـان والفـرس، وقـاده ذلـك إلـى التأريـخ لنشـأة الإمبراطورية الفارسـية وكتابـة تاريـخ ليديـا وغـزو الفـرس لمصـر، وقـاده ذلـك أيضًـا إلـى السـفر إلـى مصـر ليصـف مصـر وعـادات أهلهـا.

وليـس أدل علـى علميـة هيـرودوت مـن محاولتـه الوصـول إلـى المصـادر الأصليـة لبعـض القصـص والروايـات التاريخيـة التـي سـمع بهـا فـي بـلاد اليونـان، فقـد بـذل جهـدًا فـي الوصـول إلـى أصـل «هرقـل» والتحـري عـن الفـرق بيـن هرقـل أحـد الآلهـة الإثنـي عشـر التـي نشـأت عـن الثامـون الإلهـي قبـل حكـم أمازيـس (أحمـس) بسـبعة عشـر ألـف عـام وبيـن هرقـل اليونانـي وللوصـول إلـى الحقيقـة اضطـر إلـى السـفر إلـى صـور فـي فينيقيـا ثـم إلـى ثاسـوس لأنـه علـم أن فيهمـا معابـد لعبـادة هرقـل[1].

وقـد فعـل نفـس الشـيء فـي التحـري عـن صحـة الروايـة الهوميريـة التـي وردت فـي الإليـاذة حـول سـبي باريـس Paris ابـن ملـك اليـون لهيلانـا Helen زوجـة ملـك الإخائييـن تلـك الحادثـة التـي كانـت السـبب فـي نشـوب الحـرب الطرواديـة. فقـد اكتشـف هيـرودوت أن روايـة هوميـروس ليسـت الروايـة الوحيـدة حيـث وجـد أن هنـاك روايـة مصريـة لهـذه القصـة. والطريـف أن هيـرودوت يقـول إن هوميـروس ربمـا عـرف هـذه الروايـة المصريـة ولكنـه أهملهـا «لأنهـا غيـر مناسـبة لشـعر الملاحـم مثـل الروايـة التـي قدمهـا»[2].

(1) هيرودوت: هيرودوت في مصر، نقله عن اليونانية وهيب كامل، دار المعارف، القاهرة، 1946م، فقرة 43، 44، ص 52 ـ 54؛ وراجع نفس المواضيع في الترجمة الإنجليزية: Herodotus: The Histories (B. 2- 43 - 44) Eng. Trans. p. 144.

(2) انظر هيرودوت في مصر 116، ص 94 ـ 95 من الترجمة العربية: وراجع Herodotus: The Histories (B. 2- 116) Eng. Trans. p. 144

ويقدم هيرودوت الرواية المصرية للقصة في تأريخه[1]، وأهم ما في تلك الرواية من اختلاف عن رواية هوميروس أن هيلانا بقيت في مصر ولم تغادرها مع خاطفها لأن الملك قرر أن يحتفظ بها في مصر حتى يسلمها إلى أهلها[2]. وقد وافق هيرودوت على الرواية المصرية للحادثة وأكدها مستندًا على أدلة عقلية جديرة بالاعتبار ساقها في كتابه[3].

إن الوعي التاريخي عند هيرودوت بلغ حدًا ارتبط فيه التاريخ بالجغرافيا ودراسة الأجناس البشرية من ناحية، كما ارتبط بإيمانه بنوع من الفلسفة الإنسانية من ناحية أخرى، فمن الناحية الأولى لم يكن التاريخ عنده مجرد أحداث تروى ويتحرى المؤرخ عن مدى صحتها عن طريق البحث عن مصادرها ووثائقها وإنما كان عادة ما يدعم روايته للحدث التاريخي بالوصف الجغرافي سواء للأرض التي يقع عليها الحدث أو للبشر الذين صنعوا هذه الأحداث. وقد صدق سارتون حينما وصف كتاب هيرودوت من هذه الزاوية بقوله إنه ليس «أول مصنف في التاريخ فحسب، بل هو أيضًا أول مصنف في الجغرافيا البشرية»[4].

ومن الناحية الأخرى، كتب هيرودوت مصنفه التاريخي متأثرًا بلا شك بنشأته الأيونية حيث كتب بلهجة أيونية واضحة[5]، كما تأثر فيه بالفلسفة

(1) انظر هيرودوت في مصر (113 ـ 119)، ص 93 ـ 97 من الترجمة العربية:

وراجع Herodotus: The Histories (B. 2- 113 - 119) Eng. Trans. P. 143 - 146

(2) انظر: هيرودوت مصر (115)، الترجمة العربية، ص 94.

وراجع Herodotus: The Histories (B. 2- 115) Eng. Trans. p. 144

(3) انظر: هيرودوت مصر (120)، الترجمة العربية، ص 94.

وراجع Herodotus: The Histories (B. 2- 120) Eng. Trans. p. 146 - 147

(4) جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثاني، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة 1978م، ص 164.

(5) Osborn (E.B) Our debt to Greece and Rome, p. 34.

العلمية ـ الطبيعية التي كانت قد بدأت في الظهور في ملطية وبعض المدن الأيونية الأخرى قبل مولده بحوالي قرن من الزمان، إذ لا نستطيع بحال أن نغفل ما للفلاسفة الأيونيين الأوائل من أثر على نزعته العلمية في سرد الأحداث التاريخية، تلك النزعة التي بدت في محاولته إخضاع الأساطير التاريخية التي تناقلها اليونانيون شفاهة أو تلك التي وردت في الأشعار اليونانية لهوميروس وهزيود وغيرهما للتمحيص التاريخي على هذا النحو الوضعي الذي أوردنا أمثلة عليه فيما سبق.

ولعل هذه النزعة العلمية التي اكتسبها من تأثره بفلاسفة أيونيا هي التي أثمرت أيضًا عقليته البعيدة عن التعصب لجنسه اليوناني، كما قادته إلى موضوعية التأريخ، تلك الموضوعية التي جعلته يؤكد باستمرار على الأصول المصرية والفارسية للفلسفة اليونانية وللعقائد الدينية اليونانية.

إن هذه الموضوعية التاريخية تكاملت عند هيرودوت مع فلسفته التاريخية التي استندت على إيمانه بتغير الحظ الذي يبدو في عرضه التاريخي للأحداث وكأنها أقدار إلهية يؤدي كل فرد أو كل شعب فيها حسب قدرته وقدره في نفس الوقت، فكتابه يبدأ من تاريخ كروسوس وينتهي بتاريخ كرسيس وتتابع الأحداث حيث نحس في كل لحظة بذلك الانتقام الإلهي الذي لا يرحم والذي يطهر النفوس من كبريائها وغرورها، كما نحس بوجود فكرة العناية الإلهية معبرًا عنها كما وردت عند سوفوكليس ويوريبيدس[1].

وقد تجلت قدرة هيرودوت التاريخية في أمرين مهمين تميز بهما عن سابقيه من الشرقيين أو اليونانيين على حد سواء، أولهما، أنه حاول أن ينتقل في تأريخه عادة من الوصف إلى التعليل والبحث عن سبب الحدث

(1) جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص 160.

التاريخي[1]. وثانيهما، أنه لم يجعل التاريخ ـ كما يحدث عادة لدى بعض المؤرخين ـ مقصورًا على رواية الأحداث السياسية الكبرى التي يقودها الحكام أو المعارك الكبرى التي يخوضها العسكريون، بل تجاوز هذه الوقائع السياسية والحربية ليبرز لنا ـ على حد تعبير د. أحمد صبحي ـ الجانب الحضاري من التاريخ[2]، ذلك الجانب الذي يكشف فيه المؤرخ بحسه الاجتماعي والتاريخي الواعي عادات الشعوب التي يؤرخ لها واتجاهاتها الفكرية والدينية وطبيعة المساكن التي يقطنونها واللغات التي يتحدثون بها وأنواع الطعام التي يفضلونها... لقد فعل ذلك هيرودوت بطريقة جعلت البعض يعتبره «أبًا لعلم خصائص الشعوب أو الاثنولوجيا Ethnology»[3].

ولا شك أن هذه الطريقة في التأريخ تكشف عن الحس الحضاري للمؤرخ، كما توضح أنه يدرك أن التاريخ هو تاريخ الشعوب وإنجازاتها في مختلف المجالات وليس فقط تاريخًا لإنجازات الزعماء السياسيين والقادة العسكريين.

وقد تطور الوعي التاريخي اليوناني كثيرًا على يد ثاني المؤرخين اليونان ثيوكيديدس Thucydides الذي عايش هيرودوت في القرن الخامس قبل الميلاد ولكن فيما بين عامي 471 و401 [4]، أو بين عامي 460 و395 في

(1) د. أحمد صبحي: في فلسفة الحضارة ـ الحضارة الإغريقية، مؤسسة الثقافية الجامعية، الإسكندرية، بدون تاريخ، ص 123.
وراجع النصوص المتفرقة التي أوردها توينبي في كتابه «الفكر التاريخي عند الإغريق»، وهي تشير إلى محاولة هيرودوت الدائبة للوصول إلى القانون والتعليل في التأريخ لأي حدث، ص 176 ـ 177.

(2) د. أحمد صبحي، نفس المرجع السابق، ص 123.

(3) جورج سارتون، نفس المرجع السابق، ص 166، وهامش 69، ص 205.

(4) هرنشو: نفس المرجع السابق، ص 19.
واقرأ لمحة عن حياته في: Lempirsrs's Classical Dictionary of Proper Names

رواية أخرى[1]. أو بين عامي 455 و399 في رواية ثالثة[2]. وعلى الرغم من أن ثيوكيديدس لم يذكر هيرودوت بالاسم مطلقًا، إلا أنه يوجد فيما كتب إشارات كافية تدل على أنه قد اطلع على سلفه بعناية[3].

ولقد نجح ثيوكيديدس في الفترة التي فصلت بينهما وهي حوالي عشرين عامًا في تأكيد علمية التاريخ حينما اختار موضوعًا محددًا لتأريخه وهو الحرب البلوبونيزية التي دارت رحاها بين مدينتي أثينا واسبرطة فيما بين عام 431 و404 قبل الميلاد، وامتدت لتشمل كل المدن اليونانية تقريبًا. وقد اختار أن يؤرخ لهذه الحرب لأنه اعتبرها ستصبح أعظم الحروب وأكثرها استحقاقًا للكتابة عنها من كل الحروب السابقة. وبنى اعتقاده ذلك على حقيقة مؤداها أن كلي الجانبين قد استعد لها بكل ما استطاع من قوة، وأن بقية العالم الهلليني قد وقف متضامنًا مع أحد الطرفين[4].

إذن لقد حدد ثيوكيديدس الحدث التاريخي الكبير الذي سيؤرخ له، كما حدد بوضوح الأسباب التي دعته إلى تسجيل وقائعه، أما أسلوبه في

---

mentioned Ancient Authours, Routledge & Kegan Paul LTD, London and Boston 1972, p. 628 - 629.

وأيضًا في: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ج 2، ص 172؛ وكذلك في: ول ديورانت: قصة الحضارة، الجزء الثاني من المجلد الثاني (حياة اليونان)، ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة 1968م، ص 331.

(1) أرنولد توينبي: نفس المرجع السابق، ص 38؛ وانظر كذلك:

Finley (M.F): An Introduction to Eng. trans. Of Thucydides History of the Peloponnessian war, Translated by Rex Warner, Penguim Books, London 1985, p. 10.

(2) Osborn (E.b): Op. Cit., p. 37.

(3) Finley (M.F): Op. Cit., p. 15.

(4) Thucy dides: History of the Peloponnesian war, B. I-I, Eng. Trans, p. 20.

التسجيل فكان أكثر علمية وموضوعية من أسلوب سلفه هيرودوت، فقد كتب تأريخه بصورة أشبه ما تكون بالكتابات الأبقراطية الطبية، إذ خلا كتابه من أي تمجيد للآلهة أو لمعجزات أو للأمنيات أو ما شابه ذلك[1]. وقد استبعد نفسه تمامًا من رواية الأحداث كما عني بتحقيق الأحداث التي رواها تحقيقًا علميًا، وكان أكثر تركيزًا في روايتها ولم تأخذه دوامة الاستطرادات والتفصيلات التي رأى أنه لا داعي لها وإن أدى به ذلك التركيز إلى قصره التاريخ على تسجيل الأحداث السياسية والعسكرية. وقد شهد الجميع بحيدته وموضوعيته لأنه لم ينحاز لأثينا ولا لزعيمها بريكليس رغم أنه كان أثينيًا ومخلصًا لبريكليس، فقد كان في تأريخه متأثرًا بالتعاليم السوفسطائية التي تربَّى عليها، كان مستعدًا لسماع وجهات نظر كل الأطراف بأمانة ليعبر عنها وينقلها ويشرحها ناظرًا إلى الموضوع من زواياه المختلفة تبعًا لوجهات النظر المتباينة حوله دون أن ينتصر لوجهة نظر معينة[2].

لقد كانت غايته إذن أن يكون صادقًا أمينًا في نقل الوقائع كما حدثت والتعبير عن وجهات النظر المتباينة حول الأحداث. وهذه بلا شك من مآثر المؤرخين الموضوعيين ومن أبرز سمات التأريخ في العصر الحديث المتأثر بالفلسفة الوضعية والفكر العلمي الحديث. لقد بلغ ثيوكيديدس في موضوعيته درجة لا نستطيع معها أن نعرف من هو وما هو بالنسبة لما يرويه من أحداث، إذ لا يمكن أن نستنتج من روايته للأحداث هل كان من أثينا أم كان اسبرطيًا؟[3]. وهذه بلا شك درجة من الموضوعية والتجرد لا يكاد يبلغها إلا القليل النادر من المؤرخين في أي عصر.

(1) Finley (M.F): Op. Cit., p. 20.

(2) انظر: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص 177، ص 183؛ وانظر كذلك: د. أحمد صبحي: في فلسفة الحضارة، ص 124.

(3) Osborn (E.B) L Op. Cit., p. 38.

أما المصادر التي استند عليها ثيوكيديدس في تأريخه فكانت أولًا، معايشته الخاصة للأحداث التي عاصرها. وثانيًا، المعلومات التي استمدها من الرواة. وثالثًا، بعض الوثائق التي حصل عليها، فقد اعتمد مثلًا على نصوص معاهدة انيكياس وعلى نصوص الحلف بين الأثينيين وحلفائهم(1). ورابعًا، الشواهد الأثرية مثل اعتماده على الشواهد الأثرية في بحثه عن أصول اليونانيين لدرجة دعت البعض أن يدعوه «أبًا لعلم الآثار»(2).

وقد كان ثيوكيديدس واعيًا بهذه المسائل المنهجية التي استند عليها واستخدمها في تأريخه. وها هو يعبر عن بعضها حينما يقول «إنه استخدم في تأريخه بعض الخطب التي ألقيت قبل وأثناء الحرب وأنه وجد صعوبة في تذكر الكلمات التي استخدمت فيها وكذلك وجد الرواة الذين اعتمد عليهم فيما لم يسمعه بنفسه نفس الصعوبة التي واجهها. ولذلك فقد اتبع منهجًا يتلخص في صياغة هذه الخطب بطريقة أكثر ما يمكن أن تكون مطابقة للكلمات التي استخدمت في الخطبة بالفعل، وذلك ليجعل المتحدثين يقولون ما يمكن أن نسميه القول الملائم لكل موقف. أما فيما يختص بتسجيل الأحداث الفعلية في الحرب، فإنني لم أكن أكتفي بتصوري الخاص لرواية الأحداث الفعلية في الحرب، فإنني لم أكن أكتفي بتصوري الخاص لرواية الأحداث أو بما أسمعه من روايات يرويها لي الآخرون من شهود العيان، بل كنت أعمد إلى اختبار كل ذلك بأكبر قدر من الدقة الممكنة. ولم تكن الحقيقة تكتشف بسهولة، فكل حدث كان يروي بروايات متعددة تختلف باختلاف الذين شاهدوها من جانب، وباختلاف قدرتهم على التذكر من جانب آخر(3).

لقد كان ثيوكيديدس يعلم تمامًا ـ كما عبر عن ذلك في كتابه ـ أنه يقدم

(1) جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص 177؛ وانظر أيضًا: كولنجوود: نفس المرجع السابق، ص 59.
(2) جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص 182.

(3) Thucydides: Op. Cit., (B. 1- 22) Eng. Trans. p. 47 - 48.

لقرائـه تأريخًـا جافًـا خاليًـا مـن المتعـة والتسـلية التـي ربمـا كانـوا يجدونها فـي الكتابات التاريخيـة الأخـرى، لكنـه كان يؤمـن بأنـه قـد كتـب عملـه هـذا «ليبقـى إلـى الأبـد»[1] علـى حـد تعبيـره. فالتاريـخ فـي نظـره إذن لا يكتـب للتسـلية أو لمجـرد الحكـي وسـرد القصـص الممتعـة وإنمـا يكتـب لتنتفـع بـه كل الأجيـال التاليـة. ومـن ثـم فـإن علـى المـؤرخ أن ينقـل لهـم حقيقـة الأحـداث التـي وقعـت بـكل دقـة وأمانـة.

رابعًا: طبيعة التاريخ وطرق الكتابة التاريخية عند اليونان

ولعلنـا نتسـاءل الآن بشـكل عـام عـن الكيفيـة التـي تطـور بهـا البحـث التاريخـي عنـد اليونـان وعـن رؤيتهـم العامـة لماهيـة التاريـخ وطبيعتـه؟

بدايـة يمكننـا أن نسـوق إجابـة عـن هـذا التسـاؤل ملاحظتيـن مهمتيـن، أولهمـا: أن النظـرة اليونانيـة للتاريـخ قـد تطـورت كمـا اتضـح لنـا فيمـا سـبق مـن التنـاول شـبه الأسـطوري للتاريـخ كمـا يبـدو فـي أشـعار هوميـروس وإن كان قـد حـاول قـدر اسـتطاعته أنسـنة التاريـخ والنظـر إلـى الماضـي علـى أنـه ملـيء بالعبـر وبالمبـادئ التـي يمكـن الاسـتفادة منهـا فـي الحاضـر، وتطـورت مـن ذلـك التنـاول المتأرجـح بيـن الطابـع الأسـطوري والطابـع الإنسـاني، إلـى التنـاول العلمـي لـه علـى يـد هيـرودوت وثيوكيديـدس، فـإذا كان هوميـروس قـد وعـى ضـرورة التأريـخ لأحـداث بعينهـا فقـد جـاء تناولـه لهـذه الأحـداث يخلـط بيـن مـا هـو إنسـاني ومـا هـو إلهـي، فلـم يكـن التاريـخ عنـده صناعـة إنسـانية خالصـة، بـل تدخلـت الآلهـة بقدراتهـا غيـر المحـدودة وبمـا تملكـه مـن قـوة نافـذة فـي صنـع الأحـداث التاريخيـة، فـكأن التاريـخ الإنسـاني عنـده لعبـة فـي يـد القـدر moira يوجهـه كيفمـا شـاء عـن طريـق تدخـل الآلهـة فـي مجـرى الأحـداث وتغييرهـا وتوجيههـا لتحقيـق العدالـة الإلهيـة المنشـودة!

أقـول إذا كان ذلـك هـو شـأن التاريـخ عنـد هوميـروس وخلفـه هزيـود، فـإن الأمـر قـد اختلـف فـي كتابـات هيـرودوت حيـث أصبـح التاريـخ صناعـة إنسـانية،

(1) Ibid., p. 48.

وأصبح التاريخ علمًا يحاول المؤرخ فيه الكشف عن طبيعة الحدث وأسبابه بطريقة استقرائية. لقد أصبح التاريخ «محاولة للإجابة عن أسئلة تتعلق بأمور يعتقد الإنسان أنه يجهلها»[1]. لم يعد التاريخ إذن هو «التاريخ الديني بل تاريخ إنساني وأصبحت المشكلات التي يتصدى لعلاجها ليست من قبيل الإلهيات وإنما هي من قبيل أعمال الإنسان ونشاطه»[2].

وبالطبع فإن ذلك التطور لم يحدث بشكل مفاجئ أو مطلق، بل تم بتأثير ظهور البحث الفلسفي الذي اتسم منذ البداية بطابع حسي تجريبي، وإذا كان البحث الفلسفي رغم طابعه الحسي التجريبي لم يخلُ في نشأته أو في تطوره من وجود بعض الغموض والأساطير، فكذلك كان الشأن في البحث التاريخي حتى لدى مؤرخي القرن الخامس. إن أعمالهم ـ فيما يرى كولنجوود ـ لم تخلُ من وجود بعض الأساطير والخرافات، فرغم العقلية العلمية الجبارة التي تمتع بها ثيوكيديدس إلا أن عمله لم يخلُ من وجود رواسب التفكير الخرافي. أما هيرودوت فقد كان لديه الكثير من هذه الرواسب الخرافية[3]. وثانيهما: أنه لو طبقنا الخواص الأساسية الأربعة التي حددها كولنجوود وهي:

---

(1) كولنجوود: فكرة التاريخ، الترجمة العربية، سبق الإشارة إليها، ص 57.

(2) نفسه.

(3) نفسه؛ وانظر عرضًا لبعض الخرافات التي وردت في كتاب هيرودوت في: ول ديورانت: قصة الحضارة، سبق الإشارة إليه، ص 329 ـ 330، وقد قال ديورانت عن ثيوكيديدس «لسنا نجد في كتابه شيئًا من القصص الخرافية أو الأساطير أو المعجزات وهو يقبل قصص البطولة ولكنه يحاول تفسيرها بالاستناد إلى العلل الطبيعية ويغفل ذكر الآلهة إغفالًا تامًا ولا يجعل لها موضعًا في كتابه ويسخر من النبوءات والوحي ومن غموضها الذي يجعلها في مأمن من الخطأ ويندد في سخرية بغباء من يؤمن بها. كما أنه لا يعترف بوجود قوة عليا مدبرة مرشدة أو خطة إلهية موضوعة محكمة.. وهو ينظر إلى الحياة والتاريخ نظرته إلى مسرحية دنيئة ونبيلة معًا. يرفع من شأنها بين الفينة والفينة عظماء الرجال ولكنها تهوى على الدوام إلى وحدة الخرافة والحرب. وفي شخصه يحسم النزاع بين الدين والفلسفة وتنتصر الفلسفة». (نفس المرجع، ص 335 ـ 336).

1 ـ دراسة علمية تختلف عن كتابة الأساطير حيث تبدأ الدراسة العلمية بوضع أسئلة يحاول المؤرخ أن يجيب عنها.

2 ـ دراسة تختص بأعمال الإنسان التي تمت في أوقات محددة سواء تمت في الماضي أو في الحاضر.

3 ـ يخضع المؤرخ في دراسته للعقل بأن يجيب عن الأسئلة التي طرحها مستندًا إلى الوثائق التاريخية المتاحة وليس إلى خرافات أو أساطير مجهولة المصدر.

4 ـ إنه دراسة تكشف عن حقيقة الإنسان أمام الإنسان باعتبار أن التاريخ هو سرد للأعمال التي قام بها الإنسان. ومن ثم فإن تأمل هذه الأحداث يكشف عن طبيعة الإنسان الذي صنعها[1].

أقول إنه لو طبقنا هذه المعايير على إنتاج كل من هيرودوت وثيوكيديدس لوجدناها في مجملها موجودة لديهما[2]. وإن كان كولنجوود يرى أن ما تحقق منها لدى هيرودوت هو فقط ثلاث خواص هي الأولى والثانية والرابعة[3]، بينما تحققت كلها عند ثيوكيديدس[4]. فإنه يعود فيقول إن هيرودوت قد صرح بأن البحث التاريخي يقوم على المصادر التاريخية وفي ضوء الوثائق المتاحة[5]!

وعلى أي حال فإن التاريخ بوصفه علمًا موضوعه تسجيل الأحداث

(1) كولنجوود: نفس المرجع السابق، ص 58.

(2) انظر: Herodotus: Op. Cit. (B.E), Eng. Trans. p. 13 ff.

وانظر كذلك: Thucydides: Op. Cit., (B. 1- 1) Eng Trans. p. 35

(3) كولنجوود، نفس المرجع ، ص 58.

(4) نفسه، ص 59.

(5) نفسه.

الماضيــة التــي صنعهــا الإنســان بهــدف تخليدهــا وجعلهــا حيــة فــي أذهــان النــاس يسـتعيدونها فـي أي وقـت يشـاؤون، ويسـتفيدون مـن دروسـها وعبرهـا فـي أيـة لحظـة يريـدون. قـد نشـأ علـى يـد هيـرودوت وثيوكيديـدس وإن تفاوتـت قدراتهـا العقليـة والمنهجيـة ولا شـك فـي أن إنتاجهمـا التاريخـي بمـا امتـاز بـه مـن وضـوح وإتقـان بلغـا بـه مبلـغ الكمـال ـ علـى حـد تعبيـر كولنجـوود ذاتـه ـ كانـا السـبب فـي بعـث فكـرة جديـدة حيـة عـن القـرن الخامـس فـي عقـول الأجيـال المتعاقبـة[1]. كمـا كانـا السـبب فـي تنامـي الوعـي التاريخـي لـدى اليونانييـن وتنامـي اهتمامهـم بالنظـر فـي الماضـي والاسـتمتاع بتأمـل أحداثـه كشـيء ثميـن فـي ذاتـه فضـلًا عـن الرغبـة الصادقـة التـي تولـدت لديهـم وكثيـرًا مـا راودتهـم فـي اسـتعادة هـذا الماضـي التليـد رغـم مـا كانـوا يصنعونـه مـن مظاهـر التقـدم المذهـل فـي معظـم مجـالات الحيـاة فـي ذلـك الوقـت.

إن هـذا الوعـي التاريخـي قـد جعـل مـن التاريـخ لونًـا مـن ألـوان الأدب الإنسـاني الراقـي المحببـة للنفـس فـي بـلاد اليونـان ممـا شـجع علـى وجـود الاهتمـام الدائـم بالتاريــخ والتأريــخ وإن اختلفــت لــدى المؤرخيــن بعــد ذلــك مناحــي التأريــخ وصــوره، فقــد اســتمر التأريــخ بنوعيــه الأصلــي والنظــري[2] لــدى العديــد مــن

(1) نفسه، ص 80.

(2) نستخدم هنا اصطلاحات هيجل الذي ميز بين ثلاثة أنواع من طرق الكتابة التاريخية؛ أولها: التاريخ الأصلي وهو الذي يهتم بوصف الأعمال والأحداث وأحوال المجتمع وقد ضرب هيجل المثال على ذلك النوع من المؤرخين بهيرودوت وثيوكيديدس تحديدًا.

انظـر: ج. ف. ف. هيجـل: محاضـرات فـي فلسـفة التاريـخ، الجـزء الأول (العقـل فـي التاريـخ)، ترجمـة د. إمـام عبـد الفتـاح إمـام، مراجعـة د. فـؤاد زكريـا، دار الثقافـة للطباعـة والنشـر، القاهـرة 1974م، ص 58 ـ 59.

وثانيهـا: التاريـخ النظـري ويعـرض فيـه المـؤرخ التاريـخ بطريقـة لا تحصـر نفسـها فـي حـدود العصـر الـذي ترويـه بـل تتجـاوز روح العصـر الحاضـر. ويندرج تحـت هـذا النـوع مـن التاريـخ أربعـة أصنـاف: منهـا مـا يسـميه هيجـل التاريـخ الكلـي الـذي يكـون مهمـة المـؤرخ فيـه هـي الإقبـال علـى معالجـة المـادة التاريخيـة بروحـه الخاصـة التـي تتميـز عـن المضمـون

المؤرخين بدءًا من اكسينوفون Xenophon الذي عاش فيما بين عامي 359 426 قبل الميلاد واهتم بالتأريخ للحياة الاجتماعية والفكرية لليونان[1]. كما

الذي يعالجه، وقد ضرب مثالًا على ذلك الصنف بالمؤرخ الروماني الشهير تيتوس ليفيوس Tituslivius أو ليفي Livy الذي عاش فيما بين عامي 59 قبل الميلاد و17 ميلادية. وكذلك ديدور الصقلي المؤرخ اليوناني الذي عاش في أواخر القرن الأول قبل الميلاد، ومنها التاريخ البراجماتي أو العلمي الذي يدرس فيه المؤرخ الماضي ويشغل نفسه بعالم بعيد عنه ويحاول جعله حاضرًا أمام الذهن ويستخلص منه التعاليم الأخلاقية الداعية إلى الفضيلة.

هيجل: نفس المرجع، ص ص 64 ـ 68.

ورغم أن هيجل لم يقدم مثالًا على هذا الصنف من المؤرخين اليونانيين أو الرومانيين إلا أنه يمكن أن نضع بوليبيوس الذي عاش فيما بين عامي 201 و120 قبل الميلاد مثالًا واضحًا عليهم. فقد كان يقيس التاريخ ـ كما يقول كولنجوود ـ بنفس المفاهيم والمقاييس التي طبقها الأبيقوريون والرواقيون في نطاق علم الأخلاق.

انظر: كولنجوود: نفس المرجع السابق، ص 84؛ وانظر لمحة عن حياة بوليبيوس وجهوده في التاريخ Lempriere's Classical Dictionary, p. 504 - 505

ومنها كذلك التاريخ النقدي أو ما يمكن تسميته تاريخ التاريخ حيث يقوم المؤرخ فيه بنقد الروايات التاريخية ودراسة مدى حقيقتها ومعقوليتها.

ومنها أيضًا ذلك النوع الذي يمزج فيه المؤرخ بين الطابع الجزئي المتمثل في التأريخ لموضوع من الموضوعات مثل تاريخ الفن أو القانون أو الدين.. إلخ. وبين الموقف النظري المجرد الذي يتخذه هو نفسه من الموضوع الذي يؤرخ له.

انظر: هيجل، نفس المرجع، ص 69 ـ 71؛ ويمكن أن ننظر إلى محاورات أفلاطون ومؤلفات أرسطو في تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم على أنها تمثل هذا النوع الأخير من التاريخ الذي يمكن أن نطلق عليه من وجهة نظرنا اسم التاريخ النوعي.

أما النوع الثالث من التاريخ فهو التاريخ الفلسفي أو ما يعرف بالتاريخ الفلسفي وهو معني عند هيجل بدراسة التاريخ من خلال الفكر، والفكرة الأساسية التي تجلبها الفلسفة معها وهي تدرس التاريخ في نظره هي «أن العقل يسيطر على العالم» و«أن تاريخ العالم يتمثل أمامنا بوصفه مسارًا عقليًا».

(هيجل: نفس المرجع السابق، ص 71 ـ 72).

(1) انظر بعض التفاصيل عن اكسينوفون ودوره في التاريخ اليوناني في: Osborn: Op. Cit., pp. 43 - 46.

وأيضًا في: Lempriere's Classical Dictionary, p. 668 - 669.

قدم أفلاطون نوعًا من التأريخ للحياة الفلسفية الزاخرة في أثينا في محاوراته المختلفة رغم أن الكثير من الإشارات التاريخية التي وردت في محاوراته لم تكن صحيحة حيث إن بعض المقابلات والمناقشات التي افترض أنها تدور بين الفلاسفة لم تتم على أرض الواقع لأن بعض هؤلاء الفلاسفة عاشوا في أزمنة متباعدة ولم يكن ممكنًا أن يلتقوا وجهًا لوجه! ومع ذلك فإن قارئ هذه المحاورات الأفلاطونية يشعر بزخم الحياة الفكرية وتنوع اتجاهاتها في أثينا وفي بلاد اليونان عامة على مدار قرنين من الزمان على الأقل.

وربما كان أرسطو أكثر دقة في تأريخه حيث عمد بالفعل إلى التأريخ لنشأة وتطور الفلسفة في كتابه الشهير «الميتافيزيقا»(1). وكذلك فعل حينما أرخ لنشأة العلوم المختلفة في مؤلفاته العلمية العديدة حينما ذكر آراء السابقين في كل موضوع علمي يكتب فيه سواء في العلوم الإنسانية كعلم النفس والأخلاق والسياسة أو في العلوم الطبيعية كعلم الطبيعة وعلوم الحياة(2).

إذن لقد امتد الوعي بالتاريخ وبأهمية التأريخ للإنجازات وللأحداث الإنسانية من المؤرخين الخلص إلى الفلاسفة وخاصة أفلاطون وأرسطو اللذين أرخا عن عمد أو غير عمد إلى الفلسفة والعلوم المختلفة لدى من سبقهما من اليونانيين.

---

(1) انظر: Aristotle: Metaphysics (B.I) "Great Books of the Western World, Eng, Trans. By W. D. Ross" Encyclopedia Britannica inc. U.S.A. 1952, pp. 499 - 511.

(2) انظر: Guthrie (W.K.): Aristotle as Historian, in "Studies in Presocratic Philosophy". Vol. 1 edited by David J. Furley and R.E. Allen, Rouledge & Kegan Paul, London 1970.

ويمكنك كذلك مراجعة الفصول الأولى من كتابات أرسطو في العلوم المختلفة.

إن شغف فلاسفة اليونان بالوصول إلى الحقائق الثابتة أو إلى ذلك المثل الأعلى للمعرفة الذي لا يخضع للتغير قد قلل من اهتمامهم الجدي بالتاريخ على اعتبار أنه يركز على رواية الأحداث المتغيرة في جريانها المتصل لدرجة جعلت أرسطو يحط من قدره ويقرر أن الشعر أقرب إلى العلم منه[1].

أقول إن شغفهم بالوصول إلى تلك الحقائق الثابتة لم يمنعهم من الاعتراف بقيمة التاريخ باعتباره أحد جوانب المعرفة العلمية ـ العملية التي تقوم على الظن الصادق الذي يأتينا عبر الإدراكات الحسية لكل ما هو قائم في هذا العالم الخارجي المحسوس وهذا كان رأي أفلاطون[2]. أما أرسطو فقد اعترف صراحة بأهمية كل ما يأتينا عن طريق الحواس وبأهمية الملاحظات الحسية ـ الاستقرائية التي هي الأساس لكل معرفة عقلية[3]. وعلى ذلك تكون المعرفة التاريخية الاستقرائية جزءًا لا يتجزأ من بنية نظرية العلم الأرسطية التي تقف على قدمين إحداهما القياس والأخرى الاستقراء، إذ إن «تصديقنا بالأشياء كلها إما يكون بالقياس وإما بالاستقراء»[4].

ولما كان التاريخ هو علم استقراء الحوادث التاريخية وتسجيلها بهدف

---

(1) كولنجوود: نفس المرجع السابق، ص 66.

(2) انظر: Plato: The Meno (97 a-b-c). Eng. Trans. By W.K.C Guthrie Penguin Books, London. 1977, p. 152 - 153.

وانظر أيضًا: أفلاطون ثياتيتوس ترجمة د. أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1973م، ص 114.

(3) انظر: Aristotle: Metaphysics (B. 1- Ch. 1 - 98 (20-30), Eng. trans. p. 499

وانظر أيضًا: د. مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة 1995م، ص 39 ـ 66؛ وكذلك د. مصطفى النشار: نظرية العلم الأرسطية، دار المعارف، القاهرة 1995م، ص 137 وما بعدها.

(4) أرسطو طاليس: التحليلات الأولى (م 2 ـ 23 ـ 568 (14 ـ 15)، الترجمة العربية القديمة، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي في «منطق أرسطو»، الجزء الأول، دار الكتب المصرية، القاهرة 1948م، ص 294.

الاستفادة منها في حفظ ذاكرة الأمم والشعوب وفي استخلاص القوانين التاريخية فهو بلا شك علم مقبول عند أرسطو وإن اعتبره أدنى مرتبة من العلوم ذات الطابع الاستنباطي ـ القياسي.

خامسًا: مقولات الوعي التاريخي عند اليونان

إن الوعي التاريخي لدى مفكري اليونان سواء كانوا من المؤرخين أو من الفلاسفة قد استند وتأسس على العديد من المبادئ أو المقولات التي أفرزها حرصهم الدائم على التأمل في كل شيء، التأمل في العالم الطبيعي من حولهم والتساؤل عن أصله وعن عناصره، والتأمل في الإنسان وطبيعته وعلاقته بهذا العالم الطبيعي وبصانعه الأعلى «الإله»، التأمل في المشكلات الإنسانية المختلفة سواء كانت أخلاقية أو سياسية أو نفسية أو علمية، التأمل في التاريخ الإنساني وتطوره والتساؤل عن دور اليونانيين فيه ومدى قدرتهم على أن يكونوا متميزين عن غيرهم من الأمم والشعوب. والتساؤل كذلك حول أسباب الصراع الحضاري بين بلاد الشرق واليونان وحول من سيكون له الغلبة والسلطان!

إن هذه التأملات، وتلك التساؤلات بما تمخضت عنه من إجابات قد تولد عنها وتشكل عبرها بعض المقولات الأساسية التي اقتنع اليونانيون أنه لا يصح التفكير الإنساني بدونها وأنها تمثل المقدمات الضرورية للبحث الفلسفي في الطبيعة أو في التاريخ على حد سواء. ولعل أهم هذه المقولات فيما يتعلق بالبحث التاريخي مقولتان هما: العلية والتغير أو التطور.

1 ـ العلية

لقد أدرك اليونان منذ بداية تاريخهم الفكري مبدأ العلية ودارت معظم أبحاث الفلاسفة والعلماء والمؤرخين على أساسه، فلا شيء يحدث من لا

شـيء أو لا شـيء يحـدث بالصدفـة وإنمـا هنـاك دائمًـا سـبب لـكل مـا يحـدث فـي العالـم.

مـن هنـا بـدأ بحـث الفلاسـفة الأوائـل فـي العالـم الطبيعـي متسـائلين عـن علتـه الأولـى، واسـتطاعوا منـذ القـرن السـادس قبـل الميـلاد الوصـول إلـى علـل أربعـة للوجـود بشـكل عـام هـي العلـة الماديـة المتمثلـة فـي العناصـر الأربعـة (المـاء، الهـواء، النـار، التـراب) وقـد ركـز الطبيعيـون الأوائـل (طاليـس، انكسـيمندر، انكسـيمانس، وهيراقليطيـس) علـى البحـث عـن هـذه العلـة دون غيرهـا[1]. وكذلـك فعـل انكسـاجوراس وأنبادوقليـس مـن الطبيعييـن المتأخريـن وأيضًـا فلاسـفة المدرسـة الذريـة لوقيبـوس وديقريطـس وإن كانـوا قـد اعتبـروا أن الـذرة هـي العلـة الماديـة الأولـى للعالـم الطبيعـي وليسـت العناصـر.

وقــد أضــاف بعــض الفلاســفة الأوائــل علــلًا معنويــة، فقــد قــال هزيــود وبارمنيـدس وأنبادوقليـس بالحـب كعلـة أولـى. وقـال انكسـاجوراس بالعقـل. أمـا الفيثاغوريـون فقـد قالـوا بالعـدد واحـد كعلـة أولـى للعالـم وبـدأوا مـن ذلـك الوقـت البحـث عـن علـة صوريـة للعالـم، ذلـك البحـث الـذي اسـتفاد منـه وواصلـه أفلاطـون بعـد ذلـك[2]. وقـد طـور أرسـطو أبحـاث السـابقين عـن العليـة علـى الصعيديـن الفلسـفي والعلمـي وأضـاف عليهـم الكثيـر فيمـا يتعلـق بالعلـة الفاعلـة والعلـة الغائيـة[3]. وقـد طبـق نتائـج هـذه الأبحـاث فـي العليـة وأنواعهـا فيمـا كتـب مـن مؤلفـات علميـة مختلفـة فـي العلـوم الطبيعيـة وعلـوم الحيـاة وكذلـك فـي العلـوم الإنسـانية خاصـة علـم السياسـة الـذي اهتـم فيـه بالبحـث

(1) Aristotle: Op. Cit. (B. 1 - ch 3- 983 b- 983 d) Eng. Trans, p. 501 - 502.

(2) Ibid., Ch. 4- 5- 6, 985- 987, Eng. Trans. p. 502 - 505.

وانظر أيضًا: Ibid., B.V. Ch. 2, 1013, p. 3- 534

(3) انظر: د. مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، الفصل الرابع عن العلية ودورها في البحث العلمي، ص 190 وما بعدها.

عـن العلـل المختلفـة للظواهـر السياسـية لدرجـة أنـه خصـص الكتـاب الثامـن مـن كتابـه «السياسـة» بأبوابـه العشـرة للبحـث عـن العلـل المختلفـة لظاهـرة الثـورات فـي ظـل الأنـواع المختلفـة للحكومـة[1]، وبالطبـع فـإن هـذه النظريـة الأرسـطية المتكاملـة حـول العلـل الأربعـة يمكـن تطبيقهـا كذلـك علـى التاريـخ[2]، وقـد أفـاد منهـا بـلا شـك المؤرخـون اليونـان.

وعلـى كل حـال فـإن البحـث عـن العلـة لـم يكـن قاصـرًا علـى الفلاسـفة فقـط، بـل كان توجهًـا عامًـا لـدى اليونانييـن، ولا أدل علـى ذلـك مـن النظـر فـي أبحـاث المـدارس العلميـة المتخصصـة خاصـة المدرسـة الأبقراطيـة التـي التـزم فيهـا أبقـراط ومدرسـته الطبيـة بالبحـث المسـتمر عـن علـة أي مـرض مـن الأمـراض الإنسـانية كمـا ركـزوا أبحاثهـم علـى دراسـة تأثيـر البيئـة علـى صحـة الإنسـان[3].

وهكـذا الأمـر بالنسـبة للتاريـخ والمؤرخيـن، فقـد ارتبـط مفهـوم التاريـخ بمفهـوم الطبيعـة عنـد اليونانييـن ليـس فقـط مـن خـلال البحـث عـن العليـة كقاسـم مشـترك بيـن المنهـج المتبـع فـي البحـث، وإنمـا أيضًـا لأن التاريـخ يحقـق لأعمـال الإنسـان الخلـود فيصبـح خالـدًا بجهـده وبتسـجيله لأعمالـه كمـا أن الطبيعـة خالـدة وإن كان خلودهـا بـدون جهـد[4].

لقـد أدرك المؤرخـون اليونـان أن البحـث عـن علـة الحـدث التاريخـي أمـر ضـروري وأن معرفـة علـل الأحـداث التاريخيـة هـو مـا يـؤدي إلـى فهمهـا، وهـو مـا يكشـف عـن دقـة المـؤرخ وعلميتـه. وقـد كان هيـرودوت أول مـن أدرك أهميـة الوصـول إلـى علـل الأحـداث التاريخيـة والتحقـق مـن صحـة روايتهـا، وقـد عبـر

---

(1) انظر: أرسطو: كتاب السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1979م، الكتاب الثامن ص 386 وما بعدها.

(2) آلبان ويدجري: نفس المرجع، ص 61.

(3) انظر: جورج سارتون، نفس المرجع السابق، ص 228 ـ 235.

(4) حنا آرنت، نفس المرجع السابق، ص 52 ـ 53.

عـن ذلـك فـي تأريخـه وفـي محاولتـه التحقـق مـن بعـض الروايـات التاريخيـة التـي كانـت شـائعة فـي عصـره[1].

وقـد بلـغ الوعـي بأهميـة مقولـة العليـة فـي التأريـخ قمـة النضـج علـى يـد بوليبيـوس مـؤرخ القـرن الثانـي قبـل الميـلاد، فالتاريـخ عنـده عبـارة عـن أحـداث متتابعـة كل حـدث منها يعـد علـة لحـدث تـالٍ لـه وهكـذا. وهـو يشـير إلـى ذلـك فـي نـص رائـع يقـول فيـه «إن العناصـر الجوهريـة فـي التاريـخ هـي نتائـج ولـوازم للعقـل وفضـلًا عـن ذلـك هـي أسـبابها»[2]. ويدلـل علـى صحـة هـذه المقولـة العامـة بقولـه بعـد ذلـك مباشـرة «إننـا نلاحـظ أن حـرب انتيوخـوس Antiochus قـد نشـأت من حـرب فيليـب، وحـرب فيليـب مـن حـرب هانيبـال، والحـرب الهانيباليـة مـن الحـرب الصقليـة، بينمـا الأحـداث التـي تتخللهـا عديـدة ومتشـابكة بالرغـم مـن مظاهرهـا المختلفـة وهـي جميعًـا تتجـه إلـى الموضـوع الرئيسـي نفسـه ويمكـن تعلـم ذلـك مـن كتـاب التاريـخ العـام وليـس مـن هـؤلاء الذيـن يكتبـون تاريـخ حـروب معينـة»[3].

لقـد كان بوليبيـوس يعـي أي نـوع مـن المؤرخيـن هـو حينمـا يقـول «إننـي أدرك أن تاريخـي يختلـف عـن أعمـال المتخصصيـن بشـكل عميـق اختـلاف مـا يعلمـه العقـل عمـا تسـمعه الأذن»[4]. إنـه بـلا شـك كان مـن المؤرخيـن الفلاسـفة، فقـد

(1) انظر: Herodotus: Op. Cit., B. 5 - 33, Eng. Trans. p. 322.

وأيضًا: B. 5- 92, p. 345- 346, & B. 8-53, p. 515 & B. 9- 109 - 100, p. 592 - 593.

وانظر ترجمة لهذه الفقرات وغيرها في: توينبي، الفكر التاريخي عند الإغريق، الترجمة العربية، ص 176 ـ 177.

(2) بوليبيوس: تاريخ العالم: ك (30) ف (32). نقلًا عن: توينبي، نفس المرجع السابق، ص 172.

(3) نفسه.

(4) نفسه.

بشـر منـذ ذلـك الزمـن البعيـد بمقولـة هيجـل الشـهيرة «إن العقـل سـيد العالـم. وإن التاريـخ فـي حقيقتـه إنمـا يُعـد مسـارًا لتطـور العقـل»[1]. وأدرك أن هـذا الفـرض هـو مـا يميـز الطريقـة الفلسـفية فـي بحـث التاريـخ عـن أي طريقـة أخـرى كمـا أدرك هيجـل ذلـك سـواء بسـواء.

وهـا هـو يكشـف بعقليتـه الفلسـفية الواعيـة أن التعليـل العقلـي للأحـداث هـو جوهـر التاريـخ حينمـا يقـول بعبـارة متسـائلة: «مـاذا يفيـد القـارئ أن يخـوض فـي حـروب ومعـارك وحصـار واسـترقاق الشـعوب مـا لـم يكـن يقصـد إلـى أن يذهـب إلـى مـا وراء ذلـك فيقـف علـى الأسـباب التـي أدت إلـى انتصـار فريـق وهزيمـة الفريـق الآخـر فـي موقـف بذاتـه، كل علـى حـده؟»[2].

ولقـد أدرك بوليبيـوس متأثـرًا فـي ذلـك بـلا شـك بـآراء أرسـطو الميتافيزيقيـة فـي التمييـز بيـن العلـل القريبـة التـي هـي طابـع البحـث العلمـي التجريبـي والعلـل البعيـدة التـي هـي خاصيـة البحـث الفلسـفي النظـري، أدرك أنـه مـن الضـروري أن نبحـث عـن الأسـباب البعيـدة للأحـداث التاريخيـة ولا نكتفـي بمعرفـة أسـبابها القريبـة، إذ تعتبـر الأحـداث الأولـى عـادة أسـبابًا لمـا تليهـا مـن أحـداث وليـس هنـاك حادثـة مـن هـذه الأحـداث القريبـة التاليـة مـا يمكـن أن نعتبـره فـي نظـره السـبب الرئيسـي لمـا جـرى للإمبراطوريـة المقدونيـة[3].

إن البحـث التاريخـي لـدى اليونـان لـم يتوقـف عنـد البحـث التجريبـي عـن العلـة الجزئيـة للحـدث الجزئـي وإنمـا تعـداه إلـى البحـث عـن العلـة الرئيسـية،

---

(1) انظر: هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، سبق الإشارة إليه، الترجمة العربية، ص 72؛ وانظر أيضًا: هربرت ماركيوز: العقل والثورة، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1979م، ص 214.

(2) بوليبيوس: تاريخ العالم، ك. (11)، ف (19). نقلًا عن: توينبي، نفس المرجع السابق، ص 185.

(3) انظر: بوليبيوس، نفسه، ك 22 ـ ف 18، نقلًا عن: نفس المرجع السابق، ص 185 ـ 186.

العلة الكلية الشاملة لمجموعة من هذه الأحداث التاريخية المتتالية وهذا يعني أن المؤرخ هنا قد اقترب من تلك النظرة الفلسفية الشاملة للأحداث، حيث إن المؤرخ في التاريخ العادي يلجأ إلى التعليل لكنه يتقيد دائمًا في استنباطه للأسباب بواقعة جزئية ويلتزم بأطر التاريخ الزمانية والمكانية، أما فيلسوف التاريخ فهو الذي يختزل العلل الجزئية للحوادث الفردية ـ الجزئية إلى علة واحدة أو علتين يفسر في ضوئها التاريخ العالمي[1].

وأعتقد أن بوليبيوس ممن أدركوا تلك المسألة، فقد حاول في تأريخه أن يكشف عن العلل الجوهرية في التاريخ العالمي حتى عصره، وإن لم يتطرف في ذلك كما يحدث لدى الفلاسفة الذين يتناولون التاريخ[2]، أي أنه لم يغلب النظرة الفلسفية على التزامه برواية الأحداث التاريخية أو بعبارة أخرى لم يلو عنق الأحداث التاريخية للتوافق مع فكرة فلسفية معينة يؤمن بها، بل كم مؤرخ غلبت عليه نزعته التاريخية التي تفسر الأحداث بما هو كامن فيها من أسباب، وإن حاول جاهدًا أن يكشف عن السبب الرئيسي الذي عنه تفرعت هذه الأسباب الجزئية للأحداث التاريخية الجزئية المتتالية.

2 ـ التغير والتطور

إن الناظر في تاريخ الفكر اليوناني يلاحظ أنه قد تجاذبه منذ البداية رأيان، أحدهما يرى أصحابه أن كل شيء يتغير وأن كل ما في الطبيعة في حركة مستمرة أو في سيلان دائم على حد تعبير هيراقليطس، والآخر يتجاوز أنصاره هذا التغير البادي في الطبيعة ويرون أن الحقيقة واحدة ومن ثم فإن البحث عنها يكون في إدراك الثبات والوحدة خلف هذا التغيير وهذا ما قال به فيثاغورس وبارمنيدس وسقراط، أو يكون في عالم مفارق تمامًا لهذا العالم المحسوس وهذا هو رأي أفلاطون.

(1) أحمد صبحي: في فلسفة التاريخ، ص 124 ـ 125،

(2) نفسه، ص 126 ـ 128.

ولما كانت المعرفة التاريخية بطبيعتها تعد بحثًا في الظروف والأحداث الإنسانية المتغيرة من جانب، وقد تتطور من جانب آخر وصولًا إلى معرفة القانون الكلي أو العلة الكلية المفسرة للأحداث الجزئية فإن الرؤى التاريخية للمؤرخين والفلاسفة اليونان قد تأرجحت بين الرأيين السابقين

فالمؤرخون العاديون قد ساروا على نهج هزيود وتابعوا من الفلاسفة انكسيمندر وهيراقليطس[1]. أما المؤرخون من ذوي النظرة الكلية فقد تأثروا بالفلاسفة العقليين فبحثوا مثلهم عن الوحدة خلف الكثرة أي حاولوا الوصول إلى القانون الأساسي للتطور التاريخي. والطريف أن الجميع قد أدركوا أن أحداث التاريخ البشري تتطور من خلال التغير الذي يطرأ على كل شيء، وأن هذا التطور يتم بصورة مطردة.

وربما يكون هزيود[2] هو أول من شرع في وضع هذه الفكرة أمام ناظري اليونان حينما قال في «الأعمال والأيام»:

«في البدء صنع الآلهة الخالدون الذين يسكنون على جبل الأوليمب

(1) راجع نصوص انكسيمندر عن كيفية التطور ونشأة الإنسان من خلال ما رواه عنه أيبوليتوس وأيتيوس وفلوطر خس في: د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، القاهرة 1954م، ص 62 ـ 63؛ وراجع كذلك نصوص هيراقليطس التي يتحدث فيها عن التغير وصراع الأضداد والتطور الذي يترتب على ذلك؛ فهو يقول في شذره (86:
«حين يولدون يرغبون في الحياة وفي لقاء مصيرهم، ويخلفون وراءهم أبناء يلقون مصيرهم بدورهم» ويقول في شذره (60): «لم يكن الناس ليعرفوا اسم العدالة لو لم تجد هذه الأشياء (أي الأضداد). [ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني في نفس المرجع السابق، ص 108 ـ 109 على التوالي].

(2) تختلف الروايات اختلافًا كبيرًا حول حياة هزيود، وبعضها يعود به إلى أيام هوميروس، فقد عاش في نظرهم حوالي عام 900 قبل الميلاد. انظر:

.Lempriere's Clasical Dictionary, p. 279

جنسًا ذهبيًا من أناس فانين، وعاش هؤلاء الرجال في أيام كرونوس عندما كان ملكًا في السماء، عاشوا على نحو ما يعيش الأرباب وقد خلت قلوبهم من الهموم والأحزان... ولما طوى الثرى هذا الجنس تحولوا إلى أرواح طيبة بفعل إرادة زيوس العظيم... ثم صنع بعد ذلك ساكنو جبل الأوليمب جنسًا من الفضة أقل نبلًا، جنسًا لا يماثل الجنس الذهبي جسمًا وروحًا... وبعد أن طوى الثرى هذا الجنس كسابقه... خلق الأب زيوس جنسًا بشريًا ثالثًا جنسًا برونزيًا لا يمت إلى الجنس الفضي بأية صلة، صنعه من شجرة الدردار قويًا مرعبًا... والآن وقد غطى الثرى هذا الجنس أيضًا ما لبث أن خلق جنسًا رابعًا على الأرض الخصبة، صنعه زيوس ابن كرونوس جنسًا أفضل وأكثر استقامة ليشبه جنس أبطال الآلهة الملقبين بأنصاف الآلهة، الجنس السابق لجنسنا على الأرض المترامية الأطراف. وهؤلاء قضت عليهم الحرب الضروس والمعركة المخيفة... والآن ليتني ما تلكأت لأعيش مع الجنس الخامس... لأننا الآن في الأيام المتأخرة زمن الجنس الحديدي. ولن يكف البشر عن العمل ابدًا ولن تفارقهم الهموم بالنهار ولا من قبضة المهلك بالليل وما أقسى الهجوم الذي سوف تبلوهم به الآلهة»[1].

وتوالت بعد ذلك العديد من الصور التي عبر فيها فلاسفة اليونان عن إيمانهم بذلك التطور الذي طرأ على تاريخ البشرية منذ أن كانوا بشرًا إلهيين خالدين حتى أصبحوا بشرًا فانين مهمومين تتهددهم الأخطار بالليل والنهار، فقد ترددت هذه الصورة نفسها عند أفلاطون في أكثر من موضع وأن تم ذلك في شكل مختلف وبصورة أكثر قربًا مما ندعوه فلسفة للتاريخ. ففي محاورة «السياسي» يستخدم أفلاطون هذه الصورة الأسطورية الخيالية ويتحدث عن التغيرات التي تطرأ على الكون وفي العالم الطبيعي بما عليه من بشر من مرحلة خضعت للإشراف الإلهي حيث كانت عناية الآلهة تكلأ حياة البشر

(1) هزيود: الأعمال والأيام 109 ـ 201.

نقلًا عن: نفس المرجع السابق، ص 159 ـ 161.

وترعاهـم دون أن يكـون هنـاك دولـة ولا ملكيـة للنسـاء والأطفـال وهـي مرحلـة استمتع فيها الجميع بحياة ناعمة هادئة يأكلون فيها كل أنواع الثمار التي تنبت تلقائيًا دون أن يصابوا بأي مرض، إلى مرحلة تغير فيها الحال حيث استنفدت كل خيرات الأرض وبدأ التحلل في أجزاء الكون وعناصره المادية وعانى البشر من الاضطرابات والوحشية والأمراض ووجدوا أنفسهم في مأزق حرج، فوهبتهم الآلهة الهبات الأسطورية التي تمكنهم من التعلم تحت ضغط الحاجة، فقد وهب الإنسان النار من الإلهه برومثيوس، ووهب الفنون المختلفة وعلى رأسها فنون القتال من هيفاستيوس وكان على الإنسان بعد ذلك أن يواجه مشاكله بنفسه وأن يعيش معتمدًا على قدراته الذاتية(1).

أما في محاورة «القوانين»، فقد خصص أفلاطون الكتاب الثالث للحديث عن كيفية تطور الجنس البشري إلى أن نجح الإنسان ـ بعد التكرار المدمر للجنس البشري كله بسبب الفيضانات والأوبئة وغيرها ـ في التغلب على كل تلك الظروف وفي اكتشاف معنى الدولة والمدينة بعد أن كان جاهلًا بهما. وبالطبع فلم يتم ذلك فجأة وفي لحظة واحدة بل تم شيئًا فشيئًا وبعد انقضاء مدة طويلة من الزمن(2).

وقد شرح أفلاطون مراحل هذا التطور وكيفيته ووصف طبيعة البشر الذين قام على أكتافهم هذا التطور، ونوع الحياة التي عاشوها وأنواع الحكومات التي كونوها إلى أن وصلوا إلى المرحلة الرابعة التي عاصرها وهي المرحلة التي تأسست فيها دولة المدينة(3).

---

(1) انظر: Plato: The statesman (268 e- 274 d), Eng. Trans, by J.B. Skemp, Routledge & Kegan Paul. London 1961, pp. 144- 154

(2) انظر: Plato: The Laws B.III- 678, Translated into English by B. Jowett M.A., The Dialogues of Plato Vol, 5, Third ed., Oxford University Press, London 1931, p. 57.

(3) انظر: Ibid., (B. III 679 - 683) Eng- Trans, pp. 58 - 63.

لقد قدم أفلاطون إذن في هاتين المحاورتين تصورًا خاصًا لنشأة وتطور الحياة البشرية ككل على هذه الأرض. وهذه بلا شك رؤية كلية تضرب في أعماق التاريخ ماضيه وحاضره وإن افتقرت هذه الرؤية إلى التساؤل عن ذلك المبدأ الذي يحكم هذا التطور، فهل تم هذا التطور بفعل العناية الإلهية ووفق قدر مرسوم أم تم من خلال فاعلية الإنسان وعلى أساس من تطور قدراته الذاتية وتطور علومه فاستطاع تكوين المجتمع وإقامة الدولة التي تتضافر فيها قدرات وجهود الأفراد لتحقيق أهداف الجماعة الإنسانية؟! أم تم ذلك التطور وفق العاملين معًا؟!

إن أفلاطون لم ينشغل صراحة بهذه التساؤلات أو بالإجابة عنها، ومع ذلك يمكننا أن نستخلص مما كتبه الميل إلى الأخذ بالعاملين معًا؛ فقد كان يرى أن الكون بجميع شئونه محكوم بالرعاية الإلهية والقدر المحتوم، وفي ذات الوقت كان يؤمن بقدرة الإنسان على أن يزيد من فاعليته لتطوير حياته المدنية والوصول بها إلى أكمل صورة ممكنة تعود بالإنسان إلى محاكاة ذلك العصر الذهبي الأول الذي كان البشر فيه آلهة أو شبه آلهة. وما الجهد الذي بذله أفلاطون في رسم معالم المدينة المثالية الفاضلة في «الجمهورية» أو في رسم معالم المدينة التالية لها في الأفضلية في «القوانين» إلا أبرز دليل على إيمانه الشديد بأن الإنسان يمكنه إذا استنهض قواه التأملية العاقلة وتصرف وفقًا لها أن يصل إلى الكمال وأن يحقق المثال على أرض الواقع.

وقد انتقل هذا الاعتقاد الأخير بمبدأ تطور الحياة البشرية وبقدرة الإنسان على الفعل الموجه لهذا التطور وصنع الأحداث من أفلاطون إلى تلميذه أرسطو وإلا ما كان اهتم ببحث كل ما يخص الشؤون البشرية نفسية كانت أو اجتماعية، أخلاقية كانت أو سياسية. وما كان قد أعمل فكره هو الآخر في

رسم معالم دولة مدينة مثالية على مدار كتابين من كتابه الشهير «السياسة»[1]. كما أن معظم المؤرخين اليونان قد أدركوا هذا المبدأ وأرخوا عملًا به وإن تفاوت إيمانهم بمدى فاعلية البشر وقدرتهم على صنع هذا التطور بمفردهم. فهيرودوت الذي اتسم تاريخه بسعته الجغرافية وتنوع الشعوب التي أرخ لها قد قرر أنه رغم تنوع أسباب العيش لدى الشعوب المختلفة ورغم أن كلًا منها يعتقد أن أسلوب حياته هو أفضل الأساليب، إلا أنهم جميعًا في رأيه يتمسكون بقوانين معينة ويسلكون وفقًا لها وكأنها مشتركة بينهم جميعًا. وذلك فيما يبدو إشارة منه إلى القانون الطبيعي الذي اعتبره سيد الجميع[2]، ومن ثم فإنه يتقبل بناء على ذلك فكرة القدر النهائي الذي يتحكم في أفعال البشر ويحد من شططهم حتى تتحقق العدالة فيما بينهم. والناس في خضوعهم لهذا القدر العادل لا يختلفون عن الآلهة «إذ ليس من الممكن بالنسبة حتى لأي إله أن يفر مما قضى به القدر»[3].

وإن كان هيرودوت بإيمانه بهذا القدر الإلهي العادل الذي يسري على الآلهة والبشر قد قلل قدرة الإنسان على صنع حياته وتطور شئونه بنفسه، فإن ثيوكيديدس كان ممن أدركوا جيدًا أن التاريخ الإنساني قد تطور بفعل وفاعلية الإنسان وإن كان قد أدرك في نفس الوقت أن هذه الفاعلية محكومة بتصاريف القدر. لقد آمن ثيوكيديدس بأن القدرات العقلية للرجال من صانعي الأحداث تتفاوت باختلاف الغايات التي يسعون إلى تحققها وباختلاف الوسائل التي يستخدمونها في الوصول إلى تلك الغايات[4].

---

(1) انظر: أرسطو: كتاب السياسة (ك4 ـ ك5)، الترجمة العربية لأحمد لطفي السيد، ص ص 236 ـ 310.

(2) انظر: ويدجري، المرجع السابق، ص 56 ـ 57.

(3) نفسه، ص 57.

(4) انظر: نفس المرجع السابق، ص 57 ـ 58.

وانظر كذلك: Thucydides: Op. Cit., (B. 13-9), Eng. Trans, pp. 36 - 40

حيث يشرح ثيوكيديدس أصل هيلاس Hellas التي يرجح أنها لم تكن موجودة قبل عصر هيلاس Hellas ابن ديوكاليون، كما يوضح جهود الأفراد والشعوب الذين وطدوا أركان الهللينية في هذه المنطقة ومنهم مينوس أول من بنى أسطولًا سيطر به على معظم ما يسمى بالبحر الهليني. وكيف أن الأتينيين كانوا أول من تخلى عن حمل السلاح وأصبحت حياتهم أكثر رقة وتهذيبًا... إلخ.

أما بوليبيوس فقد ساعدته نظرته الفلسفية الكلية إلى تتابع أحداث التاريخ الإنساني على إدراك مدى التداخل بين التاريخ الجزئي والتاريخ العالمي. وبعبارة أخرى ساعدته هذه النظرة على إدراك أن التاريخ الجزئي لأي شعب من الشعوب أو لأي أمة من الأمم إنما يفهم مدى تطوره وتقدمه في ضوء التاريخ العالمي الشامل. وها هو يعبر عن ذلك بوضوح حينما يتحدث عن تاريخ روما قائلًا: «إنه من العسير بدون دراسة التاريخ العالمي أن ندرك كيف بلغت روما التفوق الشامل. وأية أحداث محلية وخاصة عاقتها عن تنفيذ مشروعاتها العامة. وكذلك ما هي الأحداث والأزمات التي تعزي إلى نجاحها. لأنه من السهل على أية حال للأسباب ذاتها أن ندرك عظمة جهود روما أو قوة أنظمتها؟[1].

إن الاعتقاد في مقولة التطور إذن كان يمثل إحدى المقولات الرئيسية في الوعي التاريخي عند اليونان. لكن السؤال الذي قد يطرح نفسه هنا هو: على أية صورة فهموا مسيرة هذا التطور؟ هل هذا التطور يعني التقدم إلى الأمام وفي خط مستقيم؟! أم أنه يأخذ مسارًا دوريًا أي يأخذ مسار الصعود والهبوط، التشكل والنضج حتى مرحلة معينة ثم الانهيار والتحلل ليبدأ من جديد. وهكذا؟!

أعتقد أن اليونانيين قد فهموا التطور بالصورتين معًا؛ فقد نجح بعض الفلاسفة في إدراك المعنى الأول للتطور أي للتطور الذي يأخذ مسارًا تقدميًا

(1) بوليبيوس: نفس المصدر (ك 8 ـ ف 2)، نقلًا عن توينبي، نفس المرجع السابق، ص 175.

وأبـرز هـؤلاء بروتاجـوراس وأبيقـور وسـينكا. أمـا المعنـى الثانـي فقـد كان هـو الغالـب علـى تصـور فلاسـفة اليونـان ومؤرخيهـم للتاريـخ، إذ إن ذلـك التصـور نجـده لـدى أفلاطـون وماركـوس أوريليـوس بعـد ذلـك. كمـا نجـده عنـد بعـض المؤرخيـن خاصـة المتأخريـن منهـم أمثـال بوليبيـوس وثاكتيـوس. لقـد تشـكل لـدى هـؤلاء وأولئـك ملامـح مـا ندعـوه بالتفسـير الـدوري للتاريـخ.

سادسًا: نظريات التفسير التاريخي عند اليونان

1 ـ نظرية التقدم

لقـد آمـن اليونانيـون عمومًـا بـأن الحضـارة الإنسـانية إنمـا تتقـدم علـى أيديهـم خطـوات واسـعة إلـى الأمـام. ولعـل هـذا الاعتقـاد هـو مـا جعلهـم يـرون فـي أنفسـهم التميـز والتفـرد فـي الوقـت الـذي نظـروا فيـه إلـى الشـعوب الأخـرى نظـرة احتقـار وتـدنٍ.

وربمـا انعكسـت هـذه النظـرة علـى رؤيتهـم للتاريـخ الإنسـاني، فـرأوا أن جوهـره هـو التقـدم وأن غايتـه هـي تحقيـق أكبـر قـدر مـن السـعادة والرفاهيـة للإنسـان بحيـث يقتـرب البشـر شـيئًا فشـيئًا مـن تحقيـق النمـوذج الأمثـل للحيـاة الأخلاقيـة ـ والاجتماعيـة التـي يحـاذون فيهـا الكمـال الإلهـي!

وعلـى ذلـك فإنـه إذا كانـت فكـرة التقـدم الإنسـاني ـ فيمـا يقـول بيـري ـ هـي «نظريـة تتضمـن تركيبًـا للماضـي ونبـوءة عـن المسـتقبل وأنهـا تقـوم علـى تفسـير للتاريـخ يعتبـر البشـر يتقدمـون ببـطء فـي اتجـاه محـدد ومرغـوب فيـه. وأن هـذا التقـدم سيسـتمر إلـى أمـد محـدد وأن وضعهـا مـن السـعادة العامـة سـيتم التمتـع بـه فـي نهايـة الأمـر»(1). أقـول إنـه إذا كانـت فكـرة التقـدم تعنـي ذلـك فـي مفهومنـا

(1) ج. ب بيري: فكرة التقدم.. بحث في نشأتها وتطورها، ترجمة عارف صديقه، منشورات وزارة الثقافة بسوريا، دمشق 1988م، ص 36.

الحديث، فإن المرء يستطيع أن يقول دون تردد إن اليونانيين كانوا من أوائل من آمن بهذه الفكرة وعمل بها ولها، وإنها ليست كما قال بيري: «فكرة حديثة النشأة نسبيًا»[1].

إن بروتاجوراس زعيم السوفسطائيين الذي عاش فيما بين عامي 490، 421 أو 410 تقريبًا[2]، كان من أشد المؤمنين بفكرة التقدم الإنساني؛ فعبارته الشهيرة «إن الإنسان معيار الأشياء جمعيًا» تشير بوضوح إلى أن كل فرد من أفراد البشر إنما يصنع حياته بنفسه باعتباره المقياس لوجود الأشياء، وباعتباره معيارًا للخير والشر على أساس ما ينفعه في حياته. لقد كان من أبرز النتائج التي استنبطها بروتاجوراس من عبارته تلك، أن الإنسان هو صانع حضارته بنفسه لأن الآلهة ـ حسب نص الأسطورة التي أطلقها في المحاورة التي أسماها أفلاطون باسمه ـ لم تهب الإنسان شيئًا حينما وزعت الصفات بين الكائنات. ولما حانت لحظة خروج الإنسان إلى ضوء النهار سرق بروميثوس له الفنون الآلية الخاصة بهيفايستوس (إله البراكين والنار والحدادة ومدرب الصناع) وأثينا (آلهة الحكمة والمهن الفنية) ومعها النار وأعطاها للإنسان لتساعده في حياته. وقد حوكم برومثيوس من قبل الآلهة على فعلته هذه! «ولم يمض وقت طويل حتى اخترع الإنسان اللغة والأسماء وعرف تشييد المساكن وصنع الملابس والأحذية والفرش وأقام من الأرض دعامة»[3].

(1) نفسه، ص 37.

(2) انظر لمحة عن حياته في: Kerferd (G.B.): The Sophistic Morement, Cambridge University, London 1981, pp. 42- 44.

وأيضًا في: Zeller (E.): Outlines Of The History Of Greek. Philosophy, Translated By L.R. Palmer, Thirteen Ed. Dover Publication Inc., New York 1980, P. 82 - 83.

(3) أفلاطون: بروتاجوراس (322)، الترجمة العربية لمحمد كمال الدين علي يوسف، مراجعة د. محمد صقر خفاجة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1967م، ص 57.

وكان هـؤلاء البشـر «مشـتتين أول الأمـر إذ لـم تكـن هنـاك مـدن وكانـت النتيجـة أن هددتهـم الحيوانـات المفترسـة بالتدميـر... ولـم يكـن لهـم فـن حكومـة تكـون الحـرب جانبًـا منـه وبعـد مـدة كانـت الرغبـة فـي حفـظ الـذات داعيًـا لهـم ليتجمعـوا فـي مـدن»[1].

لقـد صنـع الإنسـان إذن مظاهـر تقدمـه بنفسـه بمـا فيهـا الأخـلاق والفضائـل «فهـي شـيء اكتسـبه الإنسـان نتيجـة لمـا بـذل مـن جهـد»[2]. وإذا كان زيـوس ـ كمـا يقـول بروتاجـوراس فـي نفـس الأسـطورة ـ قـد تدخـل وأرسـل هرمـس لينعـم علـى البشـر بالعدالـة Dike والاعتـدال Aidos [3]، فـإن هـذا كان لخشـيته أن يتعـرض النـوع البشـري للفنـاء نتيجـة لعوامـل التنافـس والصـراع، كمـا أن هـذا التدخـل علـى فـرض صحتـه قـد جـاء بعـد أن بـدأ الإنسـان فعـلًا فـي تشـكيل حياتـه الاجتماعيـة والسياسـية وكان مـن الطبيعـي أن يصـل الإنسـان شـيئًا فشـيئًا إلـى تحقيـق العدالـة والنظـام وأن ينخـرط كل فـرد فـي هـذا الإطـار الاجتماعـي العـام لأن «قدرتـه علـى المشـاركة فيـه معنـاه أنـه سـيتعرض للقتـل»[4].

إن هـذه الرؤيـة لبروتاجـوراس حـول أصـل الحيـاة الاجتماعيـة والسياسـية وأصـل الفضيلـة تجعلـه أقـرب مـا يكـون إلـى مـا عـرف فـي العصـر الحديـث بنظريـة العقـد الاجتماعـي التـي نالـت شـهرة واسـعة وأهميـة متزايـدة فـي القرنيـن السـابع عشـر والثامـن عشـر مـن خـلال تطويرهـا علـى يـد تومـاس هوبـز وجـون لـوك وجـان جـاك روسـو[5]، إذ إن جوهـر هـذه النظريـة رغـم اختـلاف وجهـة نظـر أصحابهـا فـي العصـر الحديـث ـ يقـوم علـى أسـاس أن المجتمـع المدنـي قـد تكـون علـى

(1) نفسه (322)، الترجمة العربية، ص 57 ـ 58.

(2) نفسه (323)، الترجمة العربية، ص 59؛ وانظر تحليلًا لأهمية هذه النظرية حول الفضيلة في نظرية الحياة الاجتماعية عند بروتاجوراس في: Kerferd, Op. Cit., p. 144 - 145.

(3) أفلاطون، نفس المصدر (322)، ص 58.

(4) Kerferd, Op. Cit., p. 142- 144.

(5) Ibid., p. 141.

أساس صورة معينة من صور الاتفاق بين البشر وهو يتطور بتطور وعيهم وتبعًا لحاجاتهم.

ولما كان بروتاجوراس قد استبعد الفعل الإلهي أو العناية الإلهية من حياة الإنسان وتاريخه واعتبر أن تطور الحياة البشرية إنما يقوم على نوع من الالتحام بين العلم والعمل حيث ورد عنه قوله: «لا خير في نظر بلا عمل أو في عمل بلا نظر» وقوله كذلك: «لا يتأصل التعليم في النفس إلا إذا ذهب إلى الأعماق»[1]. أقول لما كان بروتاجوراس يرى ذلك فإنه يعد أقرب ما يكون كذلك إلى آراء ڤولتير وكوندرسيه وهما من أبرز أنصار نظرية التقدم في القرن الثامن عشر، تلك النظرية التي يرى دُعاتها مثلما كان يرى بروتاجوراس أن تقدم الحياة الإنسانية مرهون بما يقدمه العلماء والمفكرون من نظريات دافعة إلى التقدم من ناحية، ومحررة الإنسان من الجهالة والخرافة من ناحية أخرى[2].

إن نظرية التقدم الإنساني لم توجد فقط عند بروتاجوراس من مفكري اليونان الأوائل بل وجدت أيضًا لدى شعراء وكتَّاب هذا العصر، فقد عبر عنها ايسخولوس الذي صور الناس على أنهم كانوا يعيشون حياة معرضة للمخاطر ثم انتشلوا أنفسهم من هذه الحالة حينما تعلموا فنون الحياة من بروميثيوس[3]. ونفس التصور نجده عند يوريبيدس الذي عبر عن ارتقاء الإنسان من الحياة الهمجية البدائية إلى الحياة المدنية المتحضرة، فكلاهما إذن كانت لديه فكرة مؤداها أن الإنسان قد تقدم[4].

(1) هذه الأقوال لبروتاجوراس نقلًا عن د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص 273 وهامشها.
(2) انظر: Kerferd, Op. Cit., p. 147؛ وانظر عرضًا لهذه النظرية في العصر الحديث عند ڤولتير وكوندرسية د. أحمد صبحي، في فلسفة التاريخ ص ص 180 ـ 191.
(3) بيري: فكرة التقدم، ص 38.
(4) نفسه.

إن إدراك هـؤلاء للتقـدم لـم يكـن متعارضًـا ـ فيمـا يـرى بيـري ـ مـع الإيمـان الواسـع الانتشـار آنـذاك بانحطـاط الجنـس البشـري ولـم يكـن يبـدو عـادة كمذهـب منافـس، بالأسـطورة القديمـة عـن «العصـر الذهبـي» الـذي سـقط منـه الإنسـان كانـت مقبولـة علـى نطـاق واسـع كحقيقـة وكان قـادة الفكـر اليونانـي يجمعـون بينهـا وبيـن مذهـب التسلسـل المتـدرج للتحسـينات الماديـة والاجتماعيـة خـلال مرحلـة الانحطـاط اللاحقة. إن هاتيـن النظريتيـن نجـد الواحـدة منهمـا مقترنـة بالأخـرى فـي محـاورة «القوانيـن» لأفلاطـون، كمـا نجدهـا فـي أول تاريـخ للحضـارة كتبـه ديكيارخـوس تلميـذ أرسـطو(1).

وعلـى أيـة حـال، فإنـه بالرغـم مـن أن اقتـران النظريتيـن معًـا لـدى بعـض أعـلام الفكـر اليونانـي قـد يشـير إلـى عـدم نضـج الوعـي التاريخـي لديهـم وإلـى وجـود بعـض الخلـط بيـن مفهومـي التطـور والتقـدم، وبيـن المفهوميـن معًـا ومفهـوم النظريـة الدوريـة فـي تفسـير التطـور التاريخـي للحضـارة الإنسـانية. أقـول بالرغـم مـن ذلـك فـإن تعبيـر بروتاجـوراس عـن نظريـة التقـدم كان واضحًـا ولا لبـس فيـه ولا غمـوض. ولا شـك أن هـذا الوضـوح الـذي اتسـمت بـه رؤيـة بروتاجـوراس كان مـن تأثيـر ماديـة أسـتاذه ديمقريطـس وتفسـيره للعالـم الطبيعـي تفسـيرًا آليًـا لا دور فيـه للآلهـة ولا تدخـل منهـا فـي شـئون البشـر. وربمـا كان ذلـك أيضًـا هـو مـا أثـر بشـدة فـي رؤيـة أبيقـور والأبيقورييـن الذيـن أحيـوا النظريـة الذريـة القديمـة فـي تفسـيرهم للعالـم الطبيعـي فـي نهايـة القـرن الرابـع وبدايـة القـرن الثالـث قبـل الميـلاد(2)، وطوروهـا فيمـا يتعلـق بتفسـير التاريـخ الإنسـاني، حيـث رفـض الأبيقوريـون تلـك الفكـرة الأسـطورية عـن العصـر الذهبـي والانحطـاط الـذي

---

(1) نفسه، ص 39.

(2) انظر عرضًا متكاملًا للمذهب الذري في كتاب: Bailey (C): The Greek Atomists and Epicurus, Oxford, At the Clarendon Press 1928.

حيث عرض للنظرية الذرية عند لوقيبوس وديمقريطس في pp. 64- 155 كما عرض لنظرية أبيقور الذرية في pp. 217- 283.

أصاب الحياة البشرية بعده لأنها تتعارض بشكل واضح مع نظريتهم القائلة بأن العالم قد تشكل آليًا من الذرات بدون تدخل من الآلهة[1].

لقد تطورت الحياة البشرية في نظر الأبيقوريين من الحالة الأقدم التي كانت تشبه حالة الحيوانات وكانت حياة بدائية بائسة إلى حياة حضارية بلغوها بجدهم وعلومهم وليس بإرشاد من الخارج أو كنتيجة لخطة أولية. إن حياة الإنسان قد تطورت عن طريق ممارسة الذكاء الإنساني عبر فترة طويلة من الزمن. وقد تم هذا التحسن التدريجي في الحياة البشرية منذ اكتشاف النار واستعمال المعادن واختراع اللغة والحياكة ونمو الفنون والصناعات والملاحة وتطور الحياة الأسرية وإقامة النظام الاجتماعي بواسطة الملوك والقضاة والقوانين وتأسيس المدن. وكانت الخطوة العظيمة الأخيرة في تحسن ظروف الحياة في رأي لوكريتيوس أشهر الأبيقوريين في القرن الأول قبل الميلاد هي الفلسفة التنويرية لأبيقور الذي بدَّد الخوف من القوى الخفية وقاد الإنسان من الظلام الفكري إلى النور[2].

إن الفلاسفة الأبيقوريين ـ على حد تعبير بيري ـ قد خطوا بالفعل خطوة مهمة في اتجاه مذهب التقدم حينما نبذوا نظرية الانحطاط وحينما اعتبروا أن الحضارة قد خلفتها سلسلة من التحسينات المتوالية التي أنجزها جهد الإنسان وحده[3]، وإن كان يعيب عليهم نظرتهم الآنية للتاريخ الإنساني، فهم على حد تعبيره لم يتطلعوا إلى عملية مطردة ومتواصلة لمزيد من التحسن في المستقبل[4]. والحقيقة التي نراها واضحة أن رفض الأبيقورية لنظرية الانحطاط الإنساني وكذلك رفضهم التدخل الإلهي في التاريخ ومحاربتهم

(1) بيري: نفس المرجع السابق، ص 44.

(2) نفسه، ص 44 ـ 45.

(3) نفسه، ص 47.

(4) نفسه، ص 45.

فـي ثنايـا هـذا وذاك لـكل أشـكال الخرافـة التـي سـادت فـي العصـر اليونانـي يفتـح الطريـق تلقائيًـا إلـى النظـر إلـى المسـتقبل بعيـن متفائلـة. فالإنسـان الـذي تخلـص مـن كل أشـكال الخـوف وتسـلح بالعلـم وأقبـل علـى العمـل سـيحقق التقـدم المطـرد فـي مسـتقبل أيامـه ولـن يتوقـف إيمانـه بإمكانيـة تحقيـق هـذا التقـدم المنشـود إن لـم يكـن اليـوم فغـدًا أو بعـد غـد[1].

إن فكـرة الأبيقورييـن عـن التقـدم أكثـر شـمولًا واتسـاعًا عـن مثيلتهـا لـدى بعـض الرواقييـن، فالرواقيـون عامـة كانـوا مـن أنصـار النظريـة الدوريـة فـي تفسـير التاريـخ كمـا سـنوضح بالتفصيـل فيمـا بعـد لأنهـم أمنـوا مثـل هيراقليطـس بظاهـرة الاحتـراق الكلـي للعالـم كمـا اعتقـدوا مـن جانـب آخـر بالعنايـة الإلهيـة التـي تحيـط العالـم بمـا فيـه مـن بشـر بـكل الرعايـة وترسـم لهـم قدرهـم المحتـوم. ومـع ذلـك نجـد أن سـينكا مـن بيـن الرواقييـن قـد انفـرد بالاعتقـاد بصـورة واضحـة مـن صـور نظريـة التقـدم حينمـا صـرح بـأن زيـادة فـي المعرفـة يجـب توقعهـا فـي المسـتقبل وكتـب فـي ذلـك قائـلًا: «هنـاك الكثيـر مـن النـاس يجهلـون اليـوم سـبب خسـوف القمـر، ولـم يتضـح هـذا السـبب فـي أوسـاطنا إلا مؤخـرًا. ولسـوف يأتـي اليـوم الـذي يفسـر فيـه الزمـن والاجتهـاد الإنسـاني مسـائل مبهمـة الآن. إننـا نقسـم أعـوام أعمارنـا القليلـة تقسـيمًا غيـر عـادل بيـن الدراسـة والرذيلـة. ولذلـك فـإن تفسـير ظواهـر كالمذنبـات سـيكون مـن عمـل أجيـال عديـدة. ذات يـوم سـيتعجب مـن سـيأتي بعدنـا مـن جهلنـا لأسـباب واضحـة جـدًا لهـم. كـم مـن الحيوانـات الجديـدة عرفناهـا للمـرة الأولـى فـي العصـر الحاضـر! فـي الزمـن القـادم سـيعرف النـاس الكثيـر ممـا نجهلـه نحـن. وهنـاك الكثيـر مـن الاكتشـافات المدخـرة للأزمـان القادمـة حيـن تكـون ذكرانـا قـد ذبلـت فـي أذهـان النـاس. نحـن نتصـور أننـا أرشـدنا إلـى أسـرار الطبيعـة فـي حيـن نحـن لا نـزال واقفيـن عنـد عتبـة معبدهـا[2].

(1) انظر د. مصطفى النشار: الأبيقورية فلسفة للحياة، بحث نشر في الكتاب السنوي للجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية، القاهرة 1995م، ص ص 45 ـ 74.

(2) هذا النص نقلًا عن: بيري، نفس المرجع السابق، ص 43.

وما أشبه هذا الكلام لسينكا الذي واجه لحظة إعدامه على يد نيرون بشجاعة نادرة بما كتبه المركيز دي كوندرسية فيلسوف التنوير والتقدم وهو يواجه خطر الإعدام بالمقصلة في بيانه المليء بالتفاؤل حول التاريخ بوصفه تقدمًا مطردًا للبشرية نحو الحق والسعادة، حيث كتب يقول: «إن قابلية الكمال.. يمكن أن تعد من القوانين العامة في الطبيعة» وأن «الطبيعة لم تضع أمام أمالنا أي حدود»[1].

إن فكرة التقدم عند سينكا قد تركزت في إيمانه بتقدم المعرفة واعترافه بقيمة العلم في صنع هذا التقدم، وإن كان فيما يرى بيري لم ينظر لما سيجلبه هذا التقدم من منافع للجماعة البشرية ولم يتوقع من تقدم المعرفة أي تحسين للعالم[2]، بينما ترتبط فكرة تقدم المعرفة بفكرة التقدم الاجتماعي عند كوندرسية، فتقدم المعرفة عنده يعد دليلًا على مسيرة الإنسان التي لا تتوقف نحو التقدم الفكري وتقدم الحرية والفضيلة واحترام الحقوق الطبيعية[3].

وربما يرجع الفرق بين نظرية سينكا ونظرية كوندرسية إلى أن الثاني كان ينظر إلى مسار التاريخ مثلما كان ينظر إليه كل دعاة التقدم والتنوير في العصر الحديث على أنه يسير قدمًا إلى الأمام أي على نحو مستقيم، بينما ارتبط إيمان سينكا بنظرية التقدم بالنظرية الرواقية العامة في تفسير الطبيعة؛ تلك النظرية القائلة بالاحتراق الكلي للعالم بما يترتب على ذلك من ضرورة الاعتقاد فيما يتعلق بالتاريخ البشري بنظرية الانحلال والفناء والفساد. فالحياة الإنسانية ككل يجري تدميرها دوريًا إما بالنار وإما بالطوفان، وكل دور يبدأ فيه الناس حياتهم ببساطة وبدائية سمتها الجهل وعندما يتقدمون بالعلم والمعرفة وتزدهر لديهم الفنون والآداب والاختراعات يبدأ التدهور

(1) نقلًا عن ويدجري، نفس المرجع السابق، ص 145 ـ 146.

(2) بيري: نفس المرجع السابق، ص 43.

(3) نفسه، ص 198 ـ 199.

نتيجة لما يسببه التقدم العلمي والتقني من اختراعات وفنون وآداب تيسر حياة الترف والرذيلة[1].

ولعل ذلك الخلط بين نظرية التقدم والنظرية الدورية في تفسير التاريخ على النحو الذي رأيناه الآن عند سينكا يوضح أنه لم تكن الفواصل قد اتضحت بعد بين هذه المصطلحات التي هي بلا شك حديثة النشأة، كما يوضح من جانب آخر أن رؤية الفيلسوف اليوناني للتاريخ لم تنفصل مطلقًا عن رؤيته للطبيعة. وربما يكون بروتاجوراس وبعض أقرانه من السوفسطائيين هم الاستثناء بين هؤلاء الفلاسفة اليونان لأنهم لم ينشغلوا بقضية تفسير العالم الطبيعي بقدر ما شغلتهم قضايا الإنسان وكيف يصنع تقدمه من خلال إمكانياته الذاتية وقدراته المعرفية والعملية الخلاقة.

2 ـ النظرية الدورية في تفسير التاريخ

إن الارتباط بين نظرة الفيلسوف اليوناني إلى التاريخ وبين تفسيره للطبيعة جعل معظمهم يميلون إلى الإيمان بفكرة الأدوار التاريخية ـ الحضارية؛ فالتاريخ الإنساني يدور مع الدورات الطبيعية ميلادًا وفناءً، ازدهارًا واضمحلالًا. والاعتقاد في هذه الرؤية الدورية للتاريخ ليست مقصورة على اليونانيين بل كانت ذات جذور عميقة في الفكر الشرقي القديم وخاصة لدى الهنود القدماء؛ إذ نطالع في سفر المهابهاراتا[2]

(1) نفسه، ص 44.

(2) إن المهابهاراتا ملحمة حماسية تقبلت في صميمها معتقدات وتعاليم القبائل الهندية المتعددة واهتمت أن تجعل من ذاتها عملًا يجذب شعب الهند كله، ولذلك جمعت بين طياتها خليطًا من التاريخ والميثولوجيا، من السياسة والقانون، من الفلسفة واللاهوت... إلخ. [رادا كرشنا ود. شارلز مور: الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة ندرة اليازجي، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت 1967م ص 151 ـ 152].

ويرجع تاريخ هذه الملحمة ومثيلاتها إلى ما يسمى في الهند بعصر الملاحم، وهو العصر الذي يؤرخ من خلاله للفترة الثانية من تطور الفكر الفلسفي الهندي بين عامي 600 أو 500 ق.م إلى عام 200 ق.م [نفس المرجع السابق، ص 9].

الأساس النظري الذي استندت عليه هذه الرؤية حيث يقول كاتبوه: «إن مجرى الزمن الذي لا يقاوم يؤثر على الفانين، وكل الأشياء الأرضية لدى نضوجها بمرور الزمن تقاسي الفناء»[1]، «إن ولادة وفناء المخلوقات قد نظما لكي يحدثا وفقًا لطبيعتها»[2]، إن هذا السفر يحتوي على تصور واضح للطبيعة الدورانية للتاريخ، حيث إن كل دورة تشمل أربعة عصور (أويوجات)؛ أما العصر الأول فهو العصر الذهبي أو عصر «الكريتا» حيث يكون كل شيء فيه بالغ الكمال، أما الثاني فهو عصر «التريتا» فتصاب فيه الفضيلة بالانحطاط، على حين تنتشر في العصر الثالث وهو عصر «الرافابارا» الأمراض والخطايا وتزداد المراسم الظاهرية وتصاغ القوانين. وفي العصر الرابع وهو العصر «الطالي» أي أسفل درك في الدورة فتتسلط فيه الآلام ويهمل الدين وعند نهايته يجري امتصاص كل شيء في البراهما وتبدأ الدورة سيرتها الأولى مرة ثانية وهكذا دواليك إلى الأبد[3].

ولقد عبر معظم فلاسفة اليونان الأوائل فيما بين القرن السادس والخامس قبل الميلاد عن هذه الرؤية الدورية فيما يتعلق بتفسير الوجود[4]. وربما كان انكسيمندر ثاني فلاسفة المدرسة الملطية أول من عبر عن هذه الرؤية حينما قال: «إن الأبيرون apeiron (اللامحدود) هو المادة الأولى للأشياء الكائنة.. وإن الأصل الذي تستمد منه الموجودات وجودها هو الذي تعود إليه عند فنائها طبقًا للضرورة»[5]. وهكذا آمن انكسيمندر بأن التطور الدوري للعالم

(1) رادا كرشنا وشارلزمور: نفس المرجع، ص 242.

(2) نفسه.

(3) آلبان ويدجري، نفس المرجع السابق، ص 34.

(4) نفسه، ص 55.

(5) د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية، ص 57.

الطبيعي أشبه بقانون عام فالأشياء تخرج من اللامحدود ثم تعود تنحل وتعود إليه ويتكرر الدور وهكذا دواليك[1].

أما هيراقليطس فقد كان من أبرز من عبروا عن هذه النظرية الدورية، فقد أشار إليها في شذرات عديدة منها شذرته الشهيرة التي قال فيها: إن دورات العالم الطبيعي أساسها النار التي تشتعل بحساب وتخبو بحساب[2]. وقد نقل رأيه ذلك إلى عالم الحياة الإنسانية في شذرات أخرى مثل قوله: «الخالدون فانون، والفانون خالدون، وأحدهما يعيش بموت الآخر ويموت بحياة الآخر[3]»، وقوله: «حين يولدون يرغبون في الحياة وفي لقاء مصيرهم (الموت) ويخلفون وراءهم أبناء يلقون مصيرهم بدورهم»[4]. وقد عبر عن التكرار الدوري لكل ذلك في قوله: «الطريق إلى أعلى والطريق إلى أسفل واحد ونفس الطريق»[5]، وفي قوله أيضًا: «البدء والنهاية في محيط الدائرة واحد»[6].

وقد عبر بارمنيدس عن نفس الرؤية حينما قال في قصيدته الشهيرة وفي «طريق الحق» منها أي في ذلك الجزء الذي نأخذ منه الجانب الإيجابي من فلسفته، «إن كل شيء واحد من حيث أبدأ لأني سوف أعود إلى المكان نفسه»[7].

---

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، الطبعة الثالثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1953م، ص 15.

(2) انظر: هيراقليطس: في Peri Tu Pantos، الترجمة العربية للدكتور أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، شذره 20، ص 104 ـ 105.

(3) انظر: هيراقليطس: نفس المصدر شذره 67، ص 108.

(4) نفسه، شذره 86، ص 109.

(5) نفسه، شذره 69، ص 108.

(6) نفسه، شذره 70، ص 108.

وانظر ما يقوله يوسف كرم في كتابه السابق الإشارة إليه عن إيمان هيراقليطس بالدور التام أو السنة الكبرى التي تتكرر إلى غير نهاية بموجب قانون ذاتي ضروري هو اللوجوس، ص 18.

(7) نقلًا عن د. أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، فقرة 3، ص 131.

أما أنبادوقليس، فقد أعطاها أبعادًا أعمق حينما صور العالم وجودًا وفناءً من خلال تناول مبدأي المحبة والكراهية Philia & Neikos في تأثيرهما على الوجود؛ فإنهما فيما يقول «كما كانا موجودين من قبل فإنهما سوف يوجدان ولن يخلو منهما الزمان الأزلي»[1]. فالعالم والأشياء والكائنات بما فيها البشر تتكون عند أنبادوقليس من العناصر الأربعة إذا ما تألفت وسادت بينها المحبة، وهي تفنى إذا ما تنافرت العناصر وسادت بينها المحبة، وهي تفنى إذا ما تنافرت العناصر وسادت بينها الكراهية. وعلى ذلك فإن للعالم الطبيعي دورات متعددة من الوجود والفناء يعبر عنها قوله: «إن اتحاد جميع الأشياء يؤدي إلى ظهور جنس الأشياء الفانية وفساده وإلى اختفاء جنس آخر كلما انفصلت العناصر وانقسمت الأشياء. وهذه العناصر لا تتوقف أبدًا عن التبادل المستمر... إنها تظل دائمًا دائرة مع دوران الوجود»[2]. «إنها لو كانت فاسدة على الدوام ما كانت موجودة الآن»[3].

إن النظرية الدورية في تفسير العالم الطبيعي كانت إذن هي النظرية التي شاعت على نطاق واسع بين اليونانيين لدرجة يمكن أن توصف معها بأنها ـ على حد تعبير بيري ـ تمثل النظرية الأرثوذكسية للزمن الكوني عند اليونان ثم الرومان[4]. وبحسب الرأي الذي ردده بعض أتباع فيثاغورس فإن أنصار هذه النظرية كانوا يرون بشكل عام أن كل دور يعيد مجرى أحداث الدور السابق بأدق التفاصيل إذ «تراءى لهم أنه ليس هناك من سبب يدعو إلى خلق عالم مختلف أقل اختلافًا من سابقه إذا ما تبدد الكون في الفوضى الأصلية، ومع أن الدور الأخير سيكون مختلفًا من حيث العدد عن الأول فإنه سيكون

(1) أنبار وقليس: في الطبيعة، الترجمة العربية لأحمد فؤاد الأهواني في نفس المرجع السابق، (16)، ص 167.

(2) نفسه، (17)، ص 167.

(3) نفسه، (17)، ص 168.

(4) بيري، فكرة التقدم، ص 41.

متطابقًا معه من ناحية أخرى وليس بوسع إنسان أن يعرف رقم الدور الذي يعيش فيه»[1]. فالأدوار تتكرر إلى ما لا نهاية له ومجرى التاريخ العالمي سيحتوي بلا شك على ما لا نهاية له من الأدوار المتكررة!

إن هذا التفسير الدوري للوجود وللعالم الطبيعي عند هؤلاء الفلاسفة الأوائل قد انتقل على يد العديدين من المؤرخين والفلاسفة التاليين إلى ميدان تفسير الظواهر التاريخية ـ الإنسانية. فلقد أدرك هيرودوت منذ البداية في تأريخه فكرة الفناء[2]، إلا أنه لم يتحدث بما يشير صراحة إلى اعتقاده بالتكرار الدوري للأحداث التاريخية. وكان ثيوكيديس أول من أشار إليها من المؤرخين حيث نجد لديه من الروايات التاريخية ما يشير إلى اعتقاده «بإمكانية التكرار في الشؤون الإنسانية، ولكنه لم يتوسع في شرح هذه الفكرة»[3]، ومع ذلك فهي تمثل أحد جوانب فلسفته التاريخية.

وإذا ما تركنا هؤلاء الأوائل من المؤرخين والفلاسفة، وانتقلنا إلى أفلاطون سنجد أنه قد توسع بشكل ملحوظ في عرض فكرة دورانية التاريخ، وربما يكون مصدر هذه النظرية لديه تأثره بالفيثاغوريين حسبما يرى كامبل[4].

لقد عرض أفلاطون لهذه النظرية في أكثر من موضع في محاوراته

(1) نفسه، ص 41 ـ 42.

(2) انظر: توينبي، الفكر التاريخي عند الإغريق، ص 125، وراجع: Herodotus Op. Cit. B. 7,44 - 45 وتوجد ترجمة عربية لهاتين الفقرتين في: توينبي، نفس المرجع، ص 125 ـ 126.

(3) جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص 182، ويمكنك مراجعة: Thucdides: Op. Cit., B. 1-8, 22 Emg. Trans, p. 39, p. 47 - 48. وهي نفس المواضع التي أشار إليها سارتون في تقريره ذلك.

(4) انظر: أرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، الجزء الثاني، ترجمة لويس إسكندر ومراجعة د. محمد سليم سالم، مؤسسة سجل العرب، القاهرة 1966م، هامش ص 233.

المختلفة ففي محاورة «السياسي» يتحدث عن الدورات الزمانية المتعاقبة والمتكررة للكون. وقد كانت هذه الدورات تخضع في البداية للإشراف الإلهي وتتم برعاية الإله، ثم أصبحت تتم برتابة معتادة يمارسها الكون بنفسه دون سلطة أخرى تشرف عليه مما تطلب في نهاية الأمر أن يعود التدخل الإلهي مرة أخرى لنظم الوجود ويصحح الأخطاء ويهب العالم الحياة الدائمة. وبالطبع فإن هذه الدورات التي جرت على الكون ككل جرت بنفس الطريقة على الإنسان[1].

إن ما يميز النظرية الدورية لأفلاطون هنا هو إصراره على تلك العناية الإلهية التي تجري تحت إشرافها هذه الدورات التاريخية للعالم وللإنسان؛ فحينما يميل الكون بمن فيه نحو الانحراف والفوضى تعود العناية الإلهية إلى ممارسة دورها في إعادة الأمر إلى نصابه!

وفي محاورة «طيماوس» يقدم أفلاطون صورة أخرى من صور اعتقاده في النظرية الدورية. حيث يروي على لسان كريتياس أن اليونانيين لا يعرفون حسب ما قاله الكاهن المصري القديم لصولون، إلا أحدث صورة من الصور التي مرت على البشرية من تكوّن الحياة ونموها ثم انحطاطها! لقد روى كريتياس قصة التكوين الأول للعالم وهي صورة تكررت كثيرًا في مصر القديمة كما تكررت في العالم اليوناني منذ فجر تاريخه القديم؛ فالتكوين يليه في نهاية الدورة الفناء، وتتكرر الدورة حيث يبقى البعض على قيد الحياة ويبدأون من جديد في تنظيم حياتهم وكأنهم كالأطفال الصغار الذين لا يعرفون شيئًا عن أي تاريخ قديم[2].

---

(1) انظر: Palto: The Statesman (270 a- 174d), Eng Trans, pp. 146- 154.

(2) انظر: Plato: Timaeus (21- 26), Translated in to English by Desmond lee, Penguin Books, London 1971, pp. 33-39.

وانظر ترجمة عربية لبعض هذه المواضع من محاورة طيماوس في: توينبي، نفس المرجع السابق، ص 168 ـ 170.

ويقـدم أفلاطـون فـي «القوانيـن» صـورة ثالثـة لاعتقـاده بهـذه النظريـة الدوريـة فـي تفسـير التاريـخ الإنسـاني، وهـو يؤكـد فيهـا علـى دور التمسـك بالفضيلـة وبالعقيدة الدينيـة فـي بنـاء المجتمـع الإنسـاني وتنظيـم الدولـة. ويوضـح أن انهيـار ذلـك إنمـا يكـون حينمـا يتخلـى الجميـع حكامًـا ومحكوميـن عـن الفضائـل وحينمـا يتنازلـون عـن تحقيـق المثـل الأعلـى للإنسـانية. وضـرب المثـل علـى ذلـك نظـام الملـوك الدورييـن Dorian Kings؛ إذ لـم يكـن الجبـن أو الجهـل بالأمـور العسـكرية أو بـأي جانـب آخـر مـن القواعـد الخاصـة بهـذه الموضوعـات هـو سـبب زوال ملكهـم، وإنمـا يعـود ذلـك إلـى انحطاطهـم العـام وجهلهـم علـى وجـه الخصـوص بأهـم وأعظـم مـا فـي الحيـاة البشـرية. لقـد كان ذلـك هـو مـا حـدث فـي هـذه الحالـة بالـذات، وهـو مـا سـيتكرر حدوثـه دائمًـا إذا مـا تكـررت نفـس الحالـة فيمـا بعـد[1].

وإذا وضعنـا تلـك الرؤيـة الأفلاطونيـة للنظريـة الدوريـة بصورهـا الثـلاث فـي الاعتبـار وجدنـا أن أفلاطـون كان يمتلـك رؤيـة فلسـفية للتاريـخ قوامهـا مبـادئ ثلاثـة، هـي:

(أ) التسـليم بالـدورات المتعاقبـة للأحـداث التاريخيـة سـواء فيمـا يتعلـق بالعالـم الطبيعـي أو فيمـا يتعلـق بالشـئون البشـرية؛ كل منهـا فـي نظـره تمـر بـدور تتكـون فيـه ثـم تتطـور لتصـل إلـى ذروة معينـة ثـم يطالهـا الفنـاء لتبـدأ دورة جديـدة وهكـذا.

وقـد تجلـى وعـي أفلاطـون العقلـي بهـذا الأمـر فـي أوضـح صـورة حينمـا رسـم معالـم مدينتـه المثاليـة فـي «الجمهوريـة»، تلـك التـي تتمثـل فيهـا المبـادئ المثاليـة فـي الحكـم وفـي النظـام الطبقـي والتحلـي بالفضائـل فـي أكمـل صـورة. ومـع ذلـك فإنـه رأى أن حتميـة التاريـخ ستسـري

(1) انظر: Plato: The Laws (B. 111- 688), Eng. Trans

يومًا على هذا النظام وعندئذ سيتعرض للفساد؛ إذ على الرغم من «أنه من العسير أن تتزعزع أركان دولة كهذه»[1]، ويقصد بها الدولة المثالية، إلا أنه «لما كان ما يكون معرضًا للفساد فإن دستور ـ هذه الدولة ـ بدوره لن يدوم إلى الأبد، بل سيدب فيه الانحلال»[2]. ومن ثم يبدأ أفلاطون في تعداد الأسباب التي ستؤدي إلى هذا الانحلال، ثم يشرح كيف تتحول هذه الحكومة المثالية إلى صور متتالية لحكومات فاسدة هي على التوالي؛ الأرستقراطية الحربية، الأوليجاركية، الديمقراطية وحكومة الطغيان، وهو يوضح في ثنايا ذلك الأسباب الكامنة في كل نوع من هذه الحكومات بحيث تؤدي حتمًا إلى تحولها إلى الصورة التالية للحكم.

(ب) الاعتقاد في العناية الإلهية كمبدأ يتحكم في هذه الحتمية التاريخية؛ فأحداث التاريخ المتعاقبة سواء فيما يتعلق بشؤون الطبيعة أو بشؤون البشر لا تحدث بالصدفة، وإنما هناك من يدبرها جميعًا. إنها لا تجري إلا في إطار قانون سماوي إلهي يوفر الشروط اللازمة للتكوين كما يهيئ الشروط المحققة للفناء. وقد كان أفلاطون فيما أرى يميل إلى اعتبار أن خيرية الإله هي علة التكوين وسبب النظام، وأن الفوضى وارتباك الشئون البشرية إنما يرد إلى خضوع البشر لنوازع نفوسهم وتحقيق رغباتها الشهوانية.

(جـ) إن التحلي بالفضيلة لدى الفرد وتحققها في المجتمع إنما يقود الناس إلى بناء نظام سياسي وحضاري ناجح يحقق السعادة للجميع حكامًا ومحكومين، بينما التخلي عن الفضائل والحروب

(1) أفلاطون: الجمهورية (ك 80 ـ 546)، الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1985م، ص 459.

(2) نفسه.

المستمرة سواء داخل نفس الفرد ذاته أو بين أفراد المجتمع ككل هو ما يؤدي إلى الانحطاط الأخلاقي وهو ما يؤدي في ذات الوقت إلى انهيار المجتمع بعد أن تتبدد طاقاته في تلك الصراعات المدمرة.

ولعل ذلك هو ما دعا أفلاطون إلى الحرص في بناء دولته المثالية على الموازنة بين دور الفرد ودور المجتمع؛ فالفرد الماهر الصالح الخير لا تتضح صلاحيته ولا تظهر خيريته ومهارته إلا في ضوء ما يؤديه من دور واضح في خدمة مجتمعه. والمجتمع الصالح الخير لا تبدو صلاحيته إلا بما ينعكس على أفراده من سعادة دائمة وخير عميم.

إن فلسفة أفلاطون الاجتماعية من هذه الزاوية لم تكن ضد الفردية أو لم تكن دعوة إلى «تلاشي الفرد في الكل الأكبر الذي يكونّه المجتمع الكامل» على حد تعبير د. فؤاد زكريا[1]. بل كانت على العكس من ذلك دعوة للإصلاح الاجتماعي والسياسي لكي يصب ذلك في حياة الفرد ويجعلها أكثر انسجامًا وسعادة. ولما كانت العدالة الاجتماعية لا تتحقق إلا عبر تحقق العدالة داخل الفرد حسب التعبير الأفلاطوني، فإنه قد بدأ بالفرد وبتأكيد دوره في ضبط نفسه وممارسة الفضيلة داخلها. وبالطبع فإن مجموع الأفراد الذين يحرصون على تحقيق العدالة داخل نفوسهم بممارسة الفضائل المختلفة يشكلون مجتمعًا فاضلًا مثاليًا.

وعلى كل حال فإن السؤال عمن يكون أولًا: الفرد أم المجتمع أشبه فيما يقول Carr بالسؤال عن الدجاجة والبيضة أيهما يكون أولًا؟! فالفرد والمجتمع لا ينفصلان وكل منهما ضروري للآخر؛ فالفرد ليس جزيرة قائمة بذاتها لأن كل إنسان إنما هو جزء من قارة أي جزء من الكل، وأي وجود

(1) د. فؤاد زكريا، الدراسة التي قدم بها لترجمته للجمهورية، ص 113.

إنساني في أي مرحلة تاريخية أو حتى فيما قبل التاريخ يولد داخل المجتمع ومنذ سنوات عمره الأولى يتقولب داخل هذا المجتمع[1]. ويبدو أن أفلاطون كان واعيًا بهذه الحقيقة ومن ثم حرص على بناء الدولة المتوازنة التي يتناغم فيها أداء الفرد مع الأداء الاجتماعي العام فتتحقق العدالة الاجتماعية المنشودة.

ولعل السؤال الذي قد يثار هنا: على أي شيء استند أفلاطون في تقريره لهذه الصورة المثلى للدولة وفيما قدمه من تصور لاحتمال انهيارها؟! هل على بعض حقائق التاريخ أم على تصور عقلي بحت لصعود الدول وانهيارها؟!

الحقيقة إن استخدام أفلاطون للمعلومات التاريخية كان شبه معدوم «في تأسيسه لتصوره المثالي للدولة؛ فقد كان يبنيها على غير مثال سابق! ولكنه فيما يخص رؤيته العامة لصعود الدول وانهيارها كان معنيًا بمادة تاريخية معينة تكرر ذكر بعضها في بعض كتابات الشعراء والمؤرخين السابقين وإن تغلب على هذه المادة التاريخية التي استعان بها ما أضافه هو إليها من خياله؛ فلقد استخدم أفلاطون التاريخ فيما يقول باركر ـ مثلما استخدم الأساطير من مجمل فلسفته لكي يعزز بها حجته. وكان إذا وجد أن التاريخ لا يمده بالحجة يلجأ إلى تفسيره بطريقة تزوده بها ويغير من الحقائق أو يضيف إليها حسبما يريد[2].

وبالطبع فإن أفلاطون لم يكن وحده في ذلك الزمان الذي استخدم التاريخ كما يهوى؛ فمعظم خطباء أثينا كانوا لا يكترثون كثيرًا بالحقائق التاريخية عندما كانوا يستشهدون بها، فمادة التاريخ لم تكن موضع دراسة في التعليم

(1) Carr (E.H): Op. Cit., p. 31.

(2) أرنست باركر: نفس المرجع السابق، ص 233.

اليوناني، كما أن تاريخ اليونان نفسه فيما قبل القرن الخامس كان يعتمد على الروايات التي تتألف من أساطير وقصص[1].

ومن جانب آخر فإن المادة التاريخية والتحقيق التاريخي للحوادث إنما يأتي في المرتبة الثانية لدى فيلسوف التاريخ بشكل عام. ولن يكون أفلاطون أفضل من هيجل؛ فالأخير عاش في عصر امتلك ناصية التاريخ ووجد فيه المؤرخون الثقات والمادة التاريخية التي تتوافر فيها الكثير من الشروط الموضوعية، ومع ذلك فقد تجاهل الكثير من الحقائق التاريخية لكي يرسم صورة عقلية للتاريخ كما يراه[2]. أما أفلاطون فقد عاش في عصر كان التاريخ العلمي فيه يبدأ أولى خطواته.

ويبدو أن معالجة أفلاطون للتاريخ من خلال التفسير الدوري كان سببًا في الشهرة التي نالها هذا التفسير وسببًا في شيوعه لدى مؤرخي وفلاسفة العصر الروماني كذلك؛ فها هو بوليبيوس المؤرخ الشهير للدولة الرومانية والذي عاش فيها بين عامي 204 و122 ق.م يستعرض تاريخها من خلال هذه النظرية حيث عرض لقيامها وأسباب قوتها ثم عاد فتوقع نهايتها اقتناعًا منه «بوجود عملية دورية في التاريخ»[3]. وقد قال في ذلك: «تلك هي دورة الثورة السياسية، فهي السبيل الذي عينته الطبيعة والذي به تتغير الدساتير وتختفي، ثم تعود في النهاية إلى النقطة التي بدأت منها. أجل إن كل من أدرك هذا بوضوح ربما أخطأ فعلًا في أثناء حديثه عن مستقبل أية دولة وفي تقدير الزمن الذي ستستغرقه العملية. ولكن إذا لم تفسد العداوة والحسد عليه حكمه، فإنه قلما أخطأ في تحديد الشكل الذي ستتغير إليه الدولة. وستمكننا هذه

(1) نفسه، هامش نفس الصفحة.

(2) انظر انتقادات د. إمام عبد الفتاح لهيجل في تقديمه لترجمته العربية لمحاضرات في فلسفة التاريخ، سبق الإشارة إليه، ص 46 ـ 48.

(3) ويدجري: نفس المرجع السابق، ص 63.

الطريقة عند استخدمها بخاصة في حالة الدولة الرومانية من الوصول إلى معرفة بطريقة تكوينها ونموها ومضيها إلى أعظم الكمال. وتعرفنا بالمثل بالتغيير إلى الأسوأ الذي لابد أن يعقب ذلك في يوم من الأيام. وذلك أنه كما تكونت هذه الدولة بصورة طبيعية أكثر من جميع الدول الأخرى ونمت نموًا طبيعيًا سيمر بها اضمحلال طبيعي ثم تتحول إلى نقيض ما كانت عليه»[1].

وقد بلغت النظرية الدورية قمتها في الفكر اليوناني عند الفلاسفة الرواقيين الذين اعتبروا أن تاريخ العالم يعد مظهرًا للعقل Logos أو للنار التي هي لوجوس العالم وعلته الأولى والوحيدة، إن حقيقة العالم لديهم تبدو في «ذلك العقل الكلي الذي وقعت بموجبه الأحداث الماضية، وتقع الأحداث الحاضرة، وستقع بموجبه أيضًا الأحداث المستقبلية»[2]. فتاريخ العالم سلسلة لا نهاية لها من الولادة والفناء[3]، وكل موجوداته وأشيائه إنما تنتج من هذه القوة العاقلة التي تتخلله[4]، إنه لا يفني بعد الاحتراق إذ تكون الغلبة للأثير على العناصر الأخرى التي تخضع لذلك الناموس الإلهي، فينشأ بعد ذلك عالم جديد لكنه شبيه بسابقه من جميع الوجوه فهو بمثابة البعث للعالم الأول حيث تمر به عين الأحداث ويعيش فيه عين الأشخاص في العالم السابق من غير تبديل[5].

إنهم يؤمنون بأن تاريخ العالم بدوراته المتعددة اللانهائية إنما تجري بموجب قانون محدد للعناية الإلهية (القدر)، وهذه العناية الإلهية خيرة دائمًا

(1) نقلًا عن نفس المرجع السابق، ص 63.

(2) نقلًا عن: يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص 228.

(3) Zeller: Op. Cit., p 217

.وانظر أيضًا: د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1971م، ص 163

(4) Zeller: Op. Cit., p. 215.

(5) د. عثمان أمين: نفس المرجع السابق، ص 163.

ومبرأة من أي شر، وإن كان بالعالم أي شر فإنه موجود كضد للخير؛ فالإله خير لا يريد إلا خيرًا ولكن تحقيق الخير قد يستلزم وسائل قد لا تكون خيرة من كل الوجوه. أما الشر الأخلاقي أو الخطيئة فهم يردونها إلى فاعلها أي إلى الإنسان. ومن هنا جاء اعتقادهم بحرية الفعل الإنساني وحاولوا التوفيق بينها وبين قوة القدر أو الضرورة الخارجية مستندين على أننا كأفراد نختلف في ممارستنا الأخلاقية رغم وجودنا أحيانًا في نفس الظروف، وعلى أننا نجعل العلة التي تحتم الفعل، فالفعل إذن بالنسبة إلى الإنسان غير محترم ومن ثم فعلينا «أن نعمل وكأننا أحرار»[1]. إن الرواقيين وخاصة المتأخرين منهم يؤمنون عادة بأن الحياة الإنسانية أشبه بمسرحية كتب على الإنسان فيها دور عليه أن يؤديه، ففي هذا تحقيق للعدالة الإلهية التي أتت بالإنسان إلى العالم وهي التي تأخذه منه وقتما تشاء[2].

إن النظرية الدورية في تفسير التاريخ الإنساني تبلغ ذروتها في الفلسفة الرواقية عند الإمبراطور ماركوس أوريليوس (121 ـ 180م) الذي كان آخر فلاسفتها الكبار[3]. فقد كتب أوريليوس كتابه الشهير التأملات Meditations متضمنًا في معظم فصوله تلك الرؤية الرواقية للعالم على أنه في مجموعة متضمن في عملية «دور» وقد امتاز عن سابقيه بأنه طبق هذه الرؤية على

(1) يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص 229.

(2) انظر: Epictetus: The Enchiridion (xvll), Translated into English by George Long. Rengerg Gateway inc. South Bend, Indiana, U. S. A 1956, pp 168 - 180.

وأيضًا: Marcus Aurelius: The Meditation (B.x 1- 6), Eng. Trans. By George Long, p. 141 - 142 & (B.x 11 - 36).

(3) انظر لمحة عن حياته وفلسفته ودوره في الفلسفة الرواقية في مقدمة الترجمة الإنجليزية لكتاب «التأملات أو الأفكار» التي قام بها جون جاكسون في: The Thoughts of Marcus Aurlius Antoninus, Translated by John Jackson, Oxford University Press, London 1928, pp. ix - xx.

التاريخ الإنساني[1]. لقد أكد أوريليوس بداية على أن خط سير الطبيعة ظل واحدًا لا يتغير منذ الأزل وأن كل شيء يظهر في دائرة، وأن هذا العالم نفسه يعيش بالتغيرات المستمرة التي لا تلم بالعناصر فحسب، بل بتلك الأشياء التي تتكون من تلك العناصر في دورة مستديمة في تعاقب التولد والتحلل[2]. إنه يذكر دائمًا قول هيراقليطس: «إن الأرض تموت لتصبح ماء وأن الماء يموت ليصبح هواءً، وأن الهواء يموت ليصبح نارًا والعكس بالعكس»[3]. وعلى نفس النحو تحدث تغيرات التاريخ. والتاريخ هو هو لا يتغير على الدوام من حيث طبيعة محتوياته... فمن شهد العصر الحاضر فقد رأى كل شيء كان أو سيكون إلى الأبد، ذلك أن الأشياء مضت على الدوام في سبيلها وستمضي دائمًا على طريقتها المتسعة المتماثلة. وعمومًا فإنك لو قلبت الفكر فيما يجري حولك وجدت أن جميع أحداث العصر الحالي هي نفسها التي تمتلئ بها تواريخ كل عصر فلا جديد هناك. إذ «يمكنك أن تشهد أن الناس في كل عصر يتزاوجون وينجبون الأطفال، يمرضون، يحتضرون، يتقاتلون، يحتفلون بالأعياد، يتاجرون، يزرعون الأرض، يتمنون الموت لبعضهم البعض، يتمردون على حاضرهم، يحبون... لقد فعل ذلك في عهد فسباسيان وتحركت بهم الحياة إلى عصر تراجان. وتكررت نفس الأشياء وبنفس الطريقة ستمضي الحياة في أي عصر آخر»[4].

ولذلك فإن ماركوس خاطب نفسه قائلًا: «استعرض ببصيرتك بلاط هادريان بأكمله أو بلاط أنطونيوس أو فيليب المقدوني... ستجد أنها جميعًا

(1) ويدجري: نفس المرجع السابق، ص 69 ـ 70.

(2) نفسه، ص 70؛ وراجع أيضًا: Marcus Aurelius L op. Cit., (B.IV - 36 - 37), Eng. Trans., p. 40.

(3) Marcus Aurelius: Op. Cit., B. IV - 46, p. 42.

(4) Ibid., B. IV - 23, p. 39.

تماثـل مـا لديـك مـن دراما وإن اختلـف الممثلـون فـي كل دراما»[1]. فـكأن طـول الحيـاة إذن مسـألة غيـر ذات وزن بالنسـبة لأي إنسـان لأنـه سـواء لديـه «أشـهد هـذا المشـهد مـدة مائـة سـنة أو مائـة ألـف سـنة فـإن نهايـة كل شـيء واحـدة بـلا تغيـر»[2]، «فالتاريـخ كالنهـر تتدافـع أحداثـه كتيـار جـارف لأنـه بمجـرد أن تـرى شـيئًا قـد حـدث، يحملـه تيـار الزمـن بعيـدًا ويحـل الآخـر محلـه وهـو الـذي سـيحمل بعيـدًا أيضًـا»[3]، فـكل شـيء يحـدث متكـرر ومعـروف كـوردة الربيـع، وكفاكهـة الصيـف[4]، «وكل قطـع البخـور فـي نفـس الهيـكل، واحـدة تسـقط قبـل الأخـرى وأخـرى تسـقط بعـد الأخـرى... ولكنهـم يفعلـون نفـس الشـيء»[5].

ولعـل سـائل يسـأل الآن عـن دور الفـرد فـي التاريـخ فـي ظـل هـذا الإيمـان الصـارم لأوريليـوس بهـذه الحتميـة التاريخية؟!

الحقيقـة إن الفاعليـة الفرديـة فـي التاريـخ لا يـكاد يكـون لهـا أي دور حقيقـي فـي التاريـخ اللهـم إلا إذا توافـق هـذا الـدور مـع مـا ترسـمه العنايـة الإلهيـة للفـرد مـن دور محـدد إذ ينصحنـا أوريليـوس بـأن «لا نفعـل أي فعـل بـدون غايـة. وهـذه الغايـة ينبغـي أن تتوافـق مـع المبـادئ الكاملـة للحيـاة»[6]. وهـو يضـرب المثـل بنفسـه حيـث يقـول: «إنـه قـد توافـق مـع كل شـيء، وإن كل شـيء قـد انسـجم معـه، فـلا شـيء فـي العالـم بالنسـبة لـه يأتـي مبكـرًا أو متأخـرًا عـن موعـده. فـكل شـيء يلائمـه طالمـا تأتـي بـه الطبيعـة فـي موعـده»[7].

---

(1) نقلًا عن ويدجري، نفس المرجع السابق، ص 70؛ وراجع: Marcus Aurelius L Op. Cit., B. IV - 33, p. 39.

(2) نقلًا عن ويدجري، نفس المرجع السابق، ص 70؛ وراجع: Ibid., B. 11 - 14, Eng. Trans., p. 17.

(3) Ibid., B. IV - 43, p. 41.

(4) Ibid., B. IV - 44, p. 42.

(5) Ibid., B. IV - 15, p. 34.

(6) Ibid., B. IV - 2, p. 30.

(7) Ibid., B. IV - 23, p. 36.

لقد سلم ماركوس أورويليوس ـ على حد تعبير ويدجري ـ بآراء ثلاثة محتملة حول الأسباب النهائية لأحداث التاريخ:

- إن كل شيء وليد الصدفة المحضة.
- إن كل شيء تحدده «ضرورة محتومة».
- إن كل شيء باستثناء ما يعود إلى حرية الإنسان يرتكن إلى «عناية» شفوقة رحيمة محسنة. وقد تبنى الرأي الآخر[1]، مع التأكيد على أن حرية الإنسان لا ينبغي أن تكون مطية لأن يرتكب الفرد ما يخالف هذه العناية الإلهية أو ما يتعارض مع القدر المحتوم لأن الفرد لن يستطيع ذلك من ناحية ومن ناحية أخرى فإن محاولته هذه ستضعه ضمن قائمة الأشرار الذين تغيب عنهم الحكمة الكلية للطبيعة فيتصرفون وكأنهم مركز الوجود فتنحرف ميولهم عن جادة الصواب ويعارضون الخير الكلي بأشباح من الخيرات الجزئية أو المنافع المؤقتة التي تعرضهم في النهاية للكثير من الهموم والآلام[2].

إن الحرية الحقيقية للحكيم الرواقي تكمن في أن تتوافق أفعاله مع الغايات النهائية للعالم، فهو يحتفظ بحريته إزاء ذلك القدر المحتوم إذا ما اختاره اختيارًا حينما يدرك أنه قدره «فالعقل والتفكير العقلي الفلسفي ـ على حد تعبير ماركوس ـ هي قوى الإنسان التي تكفي نفسها وهي قادرة على توجيه فعله. إنها تحرك الإنسان وفق المبدأ الأول الذي أتت منه وتوجهه نحو تحقيق فعله. إنها تحرك الإنسان وفق المبدأ الأول الذي أتت منه وتوجهه نحو تحقيق الهدف الذي حدد له من قبل فتكون النتيجة المترتبة على ذلك أن كل الأفعال يمكن أن توصف بأنها صحيحة، وأننا نسير قدمًا في الطريق الصحيح»[3].

---

(1) ويدجري: نفس المرجع السابق، ص 71.

(2) انظر: يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص 231.

(3) Marcus Aurelius: Op. Cit., B. V- 14, Eng. Trans. P. 53.

وقارن نفس الموضع من ترجمة Jon Jackson, p. 39، سبق الإشارة إليها.

وفي ضوء ما سبق يمكن أن نلخص النظرية الرواقية في تفسيرها الدوري للتاريخ في ثلاثة مبادئ رئيسية:

أولها: أن التاريخ الإنساني إنما هو جزء لا يتجزأ من مجمل النظام الطبيعي، وكلاهما يسير على نحو دوري متكرر في دورات متعاقبة من الولادة والنمو والفناء. وأن حياة أي إنسان فرد مهما طالت أو قصرت إنما هي نموذج يتكرر لحياة البشر أجمعين في أي عصر وأي مكان!

ثانيها: أن هذا التاريخ الإنساني بدوراته المتعاقبة إنما يجري وفقًا لقانون إلهي أو عقل إلهي Logos ينظمه ويتحكم فيه. وهذا اللوجوس الإلهي هو الضامن لتحقيق العدالة النهائية في التاريخ سواء في تاريخ العالم أو في تاريخ الحضارات. وخيرية التاريخ لا تبدو بالنسبة للأفراد إلا حينما تتوافق أفعالهم مع هذه الإرادة الإلهية العاقلة التي تمثل فيها ولديها الغايات النهائية للتاريخ.

ثالثها: أن الأساس الجوهري لسعادة الإنسان الفرد ـ في ظل هذه العقلانية الإلهية الماثلة في التاريخ والتي تمثل رمز الضرورة فيه ـ يكمن في احترام الذات والتحلي بالفضائل. فرغم أهمية الفرد في التاريخ إلا أن أهميته لا تبدو إلا في أدائه لواجباته الاجتماعية حسبما هو مكلف به من نشاط خلق لأدائه. فكل المواطنين زملاء في دولة واحدة. ومن ثم فإن أول واجبات المواطن الفرد وأهمها جميعًا هو خدمة المجتمع والمشاركة في تحمل أعبائه وتهذيبه[1] وفي أدائه لهذه الواجبات متحليًا بالفضيلة تكمن سعادته وشعوره بالرضا التام عن وجوده الفردي الذي نجح في الانسجام مع الغايات النهائية للعالم.

(1) انظر: ويدجري: نفس المرجع السابق، ص 71.

إن هـذه المبـادئ الثلاثـة التـي تسـتند عليهـا النظريـة الرواقيـة فـي التفسـير الـدوري للتاريـخ تـكاد تتشـابه فـي مجملهـا مـع مثيلتهـا عنـد أفلاطـون رغـم اختـلاف الأسـس الفلسـفية والمعرفيـة التـي تسـتند عليهـا النظريـة الدوريـة عنـد كليهمـا، ورغـم اختـلاف المصطلحـات التـي عبـر بهـا أفلاطـون عـن نظريتـه عـن المصطلحـات التـي عبـر بهـا الرواقيـون عـن رؤيتهـم.

ومـع ذلـك فهنـاك فـروق دقيقـة بينهمـا تبـدو حين النظـر فـي التفاصيـل؛ فأفلاطون كان ينظـر إلـى التاريـخ الإنسـاني تلـك النظـرة الدوريـة رغـم اعتقـاده بالثبـات المطلـق للحقائـق والثبـات المطلـق للعالـم الإلهـي الـذي هـو «عالـم المثـل» و«مثـال الخيـر» علـى قمتـه، بينمـا اعتبـر الرواقيـون أن لا تمايـز أو انفصـال بيـن العالـم الإلهـي والعالـم الطبيعـي فهمـا وجهـان لنفـس العملـة؛ فإلـه الرواقيـون «لـم يكـن فـي لامبـالاة صـورة الصـور عنـد أرسـطو أو مثـال الخيـر الأفلاطونـي بـل كان عقـلًا يحيـا فـي مجتمـع البشـر ويعنـي بأمورهـم ويصرفهـا ولـم يعـد الغريـب المتجـول خـارج العالـم بـل كان يسـري فـي كل أجزائـه ويتجلـى فـي النظـام والتدبيـر الـذي لا يتـرك صغيـرة ولا كبيـرة إلا قدرهـا وعنـي بهـا»(1). وهكـذا فـإن النظـام الميتافيزيقـي للرواقييـن والـذي اسـتندت عليـه رؤيتهـم للتاريـخ كان علـى النقيـض مـن النظاميـن الأفلاطونـي والأرسـطي، فهـو يرتكـز علـى الاعتقـاد فـي وحـدة العلـة النهائيـة للعالـم التـي ينبـع منهـا كل النظـام القائـم فيـه. لقـد كان فكرهـم الميتافيزيقـي إذن فكـرًا واحديًـا Monistic (2) بينمـا كان فكـر أفلاطـون ثنائيًـا يميـز بيـن الإلـه والعالـم.

وقـد ألقـى الاختـلاف فـي الـرؤى الميتافيزيقيـة لأفلاطـون والرواقييـن بظلالـه علـى رؤيتهمـا للتاريـخ الإنسـاني ودور الأفـراد فيـه؛ فبينمـا وجدنـا أن أفلاطـون

(1) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة 1977م، ص 406.

(2) Zeller: Op. Cit. p. 215.

كان أميل إلى الإقرار بنوع من التوازن بين دور الفرد ودور المجتمع، فإن الرواقيين كانوا أميل إلى سحق دور الفرد واعتباره أشبه بآلة في يد العناية الإلهية، أو مجرد ألعوبة في يد القدر اللهم إلا إذا اختار بإرادته أن يتصرف وفقًا لما تمليه عليه هذه الإرادة! وفي هذا دور كبير؛ إذ كيف يتسق اختياري للفعل مع كونه مفروضًا عليَّ أردت أم لم أرد؟ ومن جانب آخر، فإن أفلاطون كان يرى أن سعادة الفرد تنبع من داخله ومن قدرته على تحقيق العدالة داخل ذاته بإقامة ذلك التوازن بين قوى نفسه حينما تحقق كل قوة منها وظيفتها متحلية بفضيلتها الخاصة، بينما تتحقق سعادة الفرد عند الرواقيين من توافق إرادته الفردية مع الإرادة العاقلة (أي مع إرادة القدر والعناية الإلهية) للكون ككل وانسجامه معها!

تعقيب

لعلنا بعد هذه القراءة لما كان يدور في أذهان اليونانيين من آراء حول التاريخ نكون قد أوضحنا أنهم كان لديهم علم للتاريخ ورؤى فلسفية واضحة حوله وإذا كان البعض لا يزال يحتج على تدني مكانة البحث التاريخي عندهم من المقارنة التي فضل فيها الشعر على التاريخ باعتباره «أوفر حظًا من الفلسفة وأسمى مقامًا من التاريخ لأنه يروي الكلي بينما التاريخ يروي الجزئي»[1]. فإن هذه المقارنة إنما تؤكد وعي أرسطو بمدى علمية علم التاريخ، فعلميته تكمن في تركيز المؤرخ على رواية الأحداث الجزئية والتحقق من صحتها.

ومن جانب آخر فإن هذه المفاضلة التي أجراها أرسطو بين مكانة التاريخ ومكانة الشعر إنما تنطلق من رؤيته الميتافيزيقية الخاصة بتفضيل تلك العلوم التي تبحث في الكلي[2]. وهذه الرؤية رغم أنها لا تتحدث عن التاريخ صراحة

---

(1) أرسطو طاليس: فن الشعر (1451 ب ـ 5، 6)، ترجمة عن اليونانية د. عبد الرحمن بدوي، نشرة دار الثقافة، لبنان ـ بيروت، بدون تاريخ، ص 26.

(2) انظر: د. مصطفى النشار: نظرية العلم الأرسطية، ص 28، ص ص 38 ـ 44.

كأحد العلوم سواء النظرية أو العملية، إلا أنها لا تنفي كون التاريخ أحد ما يمكن أن نطلق عليها علمًا؛ فالعلم ـ فيما يقول أرسطو ـ هو بالنسبة للعقل ملكة إيضاح الأشياء على طريقة منظمة. فإذا اعتقد المرء عقيدة إلى أية درجة ما وكان يعلم الأصوات التي اعتقد بواسطتها فإنه إذن حاصل على العلم»[1].

ولا شك في أن المؤرخ من أولئك الذين يعتقدون اعتقادات معينة حول الأحداث التاريخية ويحاول رصدها والوصول إلى عللها. وهو يحقق قول أرسطو في موضع آخر أن على المرء ألا يظن أبدًا أنه «قد علم شيئًا إلا متى علم علله ومبادءه الأولى حتى عناصره»[2].

وعلى ذلك فإن المؤرخ يحقق ما يشترطه أرسطو في العالم، ومن ثم فإن الموضوع الذي يبحثه المؤرخ يدخل ضمن دائرة العلوم، إن أرسطو إذن لم ينكر التاريخ كعلم.

وليس أدل على احترام أرسطو للتاريخ وعلى وعيه بأهميته من أنه استند على أكبر كم من المعلومات التاريخية ليؤكد صدق وجهة نظره في هذه المسألة أو تلك من المسائل الشائكة في علم السياسة أو في غيره من العلوم لدرجة جعلت بارتلمي سانتهلير وهو أحد شراحه المعاصرين الكبار يقول في تقدميه لكتاب السياسة لأرسطو: «إن المثل الأعلى وأعني به العقل لم يشغل ما ينبغي أن يشغله من المحل في سياسة أرسطو. وأما التاريخ فله فيها محل أعظم مما ينبغي»[3].

وعلى كل حال، فإنه قد تأكد لنا من قبل أن التاريخ كعلم قد تأسس عند

(1) أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس (ك ـ ب 2 ـ ف 2)، الترجمة العربية لأحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1924م، ص 911 ـ 120.

(2) أرسطو طاليس: الطبيعة (ك 1 ـ ب 1 ـ ف 21)، الترجمة العربية لأحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1935م، ص 387 ـ 388.

(3) بارتلمي سانتهلير: مقدمته لكتاب «السياسة» لأرسطو، سبق الإشارة إليه، ص 48.

اليونان قبل أرسطو بأكثر من قرن من الزمان على يد هيرودوت وثيوكيديدس، كما تدعم وجوده وبلغ درجة كبيرة من النضج العلمي بعد أرسطو وتم ذلك على يد بوليبيوس الذي امتلك رؤية واضحة المعالم لمعنى التاريخ ووظيفته ولدور المؤرخ وشروط التأريخ العلمي وانظر معي في قوله «إن وظيفة التاريخ في المحل الأول أن يحقق العبارات الدقيقة التي قيلت بالفعل مهما كانت هذه العبارات، وفي المحل الثاني أن يتحرى السبب الذي توج الحدث الذي تم أو العبارات التي قيلت بنجاح أو فشل. إن صياغة الوقائع عارية هي في حد ذاتها متعة دون أن تكون فيها قيمة تثقيفية، بينما يميل الشرح الإضافي للسبب من دراسة التاريخ عملًا مثمرًا. فالتحليلات التي يمكن أن تستخلص من المواقف التي تكون بمثابة النذير، بينما تشجعنا في فترات أخرى بأن نبدي جسارة في الأحداث المقبلة بموجب موازنة تاريخية[1].

إن بوليبيوس هنا لم يحدد وظيفة التاريخ والمؤرخ فقط، بل قدم لنا رؤيته حول منفعة التاريخ التي تتمثل في قدرة من يتأمل أحداثه ويوازن بينها على التنبؤ بالمستقبل والحذر من أحداثه أو الدخول في صنع هذه الأحداث بشجاعة وجسارة.

لقد تجلت عبقرية بوليبيوس التأريخية كذلك في تحديده للمنهج الذي ينبغي للمؤرخ أن يتبعه حتى تأتي روايته للأحداث موضوعية وبعيدة عن التأثر بشخصيته وبآرائه كمؤرخ[2]. وكذلك في إدراكه أن التاريخ ليس مجرد سرد للأحداث الجزئية وفي مطالبته للمؤرخ أن يحاول الوصول إلى إدراك

---

(1) بوليبيوس: تاريخ العالم (ك 12 ـ ف 25)، نقلًا عن: توينبي، نفس المرجع السابق، ص 228.

(2) انظر: نفسه (ك 22 ـ ف 18)، نقلًا عن نفس المرجع، ص 185 - 186. وانظر أيضًا: نفسه (ك 28 ـ ف 5، 6) عن نفس المرجع ص 224. وكذلك نفسه (ك 36 ـ ف 13)، عن نفس المرجع ص 226.

الأسباب الجوهرية البعيدة لهذه الأحداث[1]. فالتأريخ الأفضل عنده هو التأريخ الشامل للأحداث[2].

ولا شك أن بوليبيوس قد استفاد في كل ذلك من اطلاعه الواسع على الفلسفة اليونانية وبالذات على مؤلفات أرسطو المنطقية والعلمية؛ فقد تعلم منها كيفية الانتقال من استقراء الجزئيات عبر الحواس والنظر في الأحداث الواقعية، إلى استخلاص القوانين الكلية والمعرفة الشاملة باستخدام الاستدلال العقلي القادر على استنباط النتائج من المقدمات. كما تعلم منها أيضًا أنه يمكن الانتقال عبر هذا وذاك إلى نوع من الحدس العقلي الذي يتمكن المؤرخ من خلاله ـ إذا ما أمعن التأمل والنظر في الأحداث التاريخية في تتابعها وتماثلها ـ من التنبؤ بأحداث تاريخية قد تقع في المستقبل.

وإذا كان التأريخ عند اليونان قد بلغ ذروته عند بوليبيوس، فإن النقد التاريخي قد بدأ على استحياء في عمل المؤرخين اليونان منذ ثيوكيديدس حتى بوليبيوس وإن كان قد بلغ قمته على يد مؤرخ آخر عاش بعده يدعى ديونسيوس الهاليكارناس Dionysius of Halicarnasuss وكان من مؤرخي النصف الأخير من القرن الأول قبل الميلاد[3].

إن ديونسيوس يقدم موازنة نقدية لتاريخ هيرودوت وتاريخ ثيوكيديدس في ضوء رؤيته التأريخية شديدة النضوج والعمق لما ينبغي أن يكون عليه عمل المؤرخ وواجباته؛ إذ على المؤرخ أولًا «أن يختار موضوعًا جيدًا يجلب المتعة لقرائه»[4]. وعليه ثانيًا «أن يرسي البداية والنهاية»[5] بوضوح لعمله

(1) انظر: نفس المصدر (ك 3 ـ ف 32)، عن نفس المرجع، ص 172.

(2) انظر: نفس المصدر (ك 5 ـ ف 31 ، 32)، عن نفس المرجع، ص 173 ـ 174.

(3) انظر لمحة عن حياته في: Leprire's Classical Dicotionary, p. 211. حيث يعتبره الكاتب من المؤرخين الثقات الذين يمتلكون حسًا تاريخيًا نقديًا.

(4) ديونسيوس الهاليكارناس: الرسائل الأدبية الثلاث، تحقيق ريس روبرتس W. Rhys Roberts كمبردج، مطبوعات الجامعة 1901م، الفصل 2، 6 نقلًا عن توينبي: نفس المرجع السابق، ص 234.

(5) نفس المصدر، نقلًا عن نفس المرجع السابق، ص 235.

التاريخـي، وعليـه ثالثًـا «أن يضـع فـي اعتبـاره مـا ينبغـي أن يشـتمل عليـه بحثـه ومـا ينبغـي أن يتغاضـي عنـه»[1]. وعليـه رابعًـا «أن يقـوم بجمـع وترتيـب مادتـه»[2] التاريخيـة. وبعـد كل ذلـك يمكنـه أن يبـدأ كتابـة تأريخيـة للأحـداث متمثـلًا تلـك المبـادئ جميعًـا ويفضـل أن يكتـب تأريخـه فـي ضـوء غايـات أخلاقيـة محـددة؛ إذ علـى المـؤرخ مثـلًا «أن يبتهـج للخيـر ويمقـت الشـر»[3].

إن هـذه المبـادئ هـي فـي نظـر ديونسـيوس مـا يميـز المـؤرخ الحقيقـي عـن بعـض الباحثيـن الهـواة[4]. فضـلاً عـن أنهـا المبـادئ التـي يسـتند عليهـا القائمـون علـى النقـد التاريخـي فـي الموازنـة بيـن عمـل مـؤرخ وآخـر.

وإذا كان هـذا هـو مبلـغ نضـج الوعـي التاريخـي لـدى المؤرخيـن اليونـان، فإنـه لـم يكـن ممكنًـا لهـم أن يؤسسـوا هـذا الوعـي بعلـم التاريـخ ولا أن يطـوروه علـى النحـو الـذي تـم بـدون التأثـر بالفلسـفة وبالفلاسـفة الذيـن كانـوا مـن أوضحـوا كيـف يتـم تنـاول أي أمـر بالبحـث سـواء بشـكل تطبيقـي عملـي تمثـل فيمـا قدمـوه مـن فلسـفات طبيعيـة أو بشـكل نظـري تمثـل فيمـا قدمـوه مـن نظريـات فـي المعرفـة وفـي مناهـج البحـث العلمـي.

ومـن جانـب آخـر فإنـه لـم يكـن ممكنًـا لهـذا الوعـي التاريخـي عنـد اليونـان أن ينتقـل مـن التاريـخ إلـى فلسـفة التاريـخ بـدون تلـك الـرؤى الفلسـفية الشـاملة التـي قدمهـا الفلاسـفة فـي تفسـير نشـأة الوجـود والعالـم الطبيعـي؛ تلـك الـرؤى التـي إمـا تضمنـت رؤيـة فلسـفية معينـة للتاريـخ، أو قـدم الفلاسـفة مـن خلالهـا واسـتنادًا إليهـا نظريـات واضحـة المعالـم فـي تفسـير التاريـخ الإنسـاني مثلمـا وجدنـا ذلـك فـي نظريـة التقـدم لـدى كل مـن بروتاجـوراس وأبيقـور وسـينكا، أو فـي نظريـة

---

(1) نفس المصدر، نقلًا عن نفس المرجع السابق، ص 236.

(2) نفس المصدر، نقلًا عن نفس المرجع السابق، ص 237.

(3) نفسه المصدر، نقلًا عن نفس المرجع السابق، ص 238.

(4) نفسه.

التفسير الدوري للتاريخ كما بدت في أعمال أفلاطون وفلاسفة الرواق خاصة ماركوس أوريليوس.

إن هذه النظريات في تفسير التاريخ تمثل بلا شك الأصول لمثيلاتها لدى فلاسفة التاريخ المحدثين والمعاصرين. وتعبر دون أدنى شك عن أن لليونانيين رؤيتهم التاريخية وأنهم نجحوا إلى حد بعيد في تقديم الأسس الأولى لعلم وفلسفة التاريخ.

الفصل الرابع

فلسفة التاريخ في العصر الوسيط أو التصورات الدينية للتاريخ

- أولًا: فلسفة التاريخ في الإسلام

النظرة القرآنية للتاريخ

فلسفة التاريخ عند ابن خلدون

فلسفة التاريخ عند محمد إقبال

ثانيًا: فلسفة التاريخ في المسيحية

نظرة الإنجيل للتاريخ

نظرية العناية والتخطيط الإلهي عند أوغسطين وجاك بوسويه

الفصل الرابع

فلسفة التاريخ في العصر الوسيط

أو التصورات الدينية للتاريخ

أولًا: فلسفة التاريخ في الإسلام

1 ـ النظرة القرآنية للتاريخ

لا شك في أن الوعي التاريخي من المقومات الأساسية للوجود الحضاري للإنسان، ولكلمة «الوعي» ذاتها دلالتها ومعناها فهي الحضور الحيوي الدائم للإرادة الإنسانية وهي التقبل الحيوي الإيجابي لكل ما يدور في المحيط الإنساني، وهي المقدرة العقلية للإنسان التي تدرك العلل والأسباب وتستبين النتائج في سرعة لا يخفف منها تردد أو خوف، ثم هي الإلهام القادر على استطلاع آفاق المستقبل والتنبؤ بما قد يأتي به ثم الإحساس الفطري بالواجب.

وإذا ارتبط الوعي بالتاريخ لكان ذلك هو الوعي الحضاري وهو الشعور بآنات الزمان الثلاثة، الماضي والحاضر والمستقبل.. فإذا لم يكن الوعي الحضاري شعورًا بالزمان في درجاته لأصيبت الحضارة ذاتها بآفة من آفات التدهور أو انحلال المعرفة.

فالركون إلى الحاضر والاحتفاظ به والحرص عليه يميت في الإنسان مشاعر التعاطف مع الحياة أو مع الغير. ويحد من حب استشراف مستقبل

أزهى وأفضل، ومن يصبح زمانه ماضيه فإنه يعيش في دوامة التحجر العقيم وتلك كارثة نفسية واجتماعية، وكذلك الشأن بالنسبة لمن يعيش لمستقبله ولا يؤمن بسواه.

فالوعي التاريخي الصحيح هو الذي تجتمع فيه الآنات الثلاثة وتأتلف فيه ائتلافًا حيًا فيصبح الوعي التاريخي ليس فقط أصيلًا بالزمان بل وعيًا أصيلًا بالحياة ذاتها.

لكن أي الفلسفات تستطيع خلق هذا الوعي في وجدان الإنسان وإذكاءه وصيانته جديدًا طريفًا دائمًا بحيث يصبح إرادة حضارية تبنى وتبدع وتصلح؟

لقد كان «القرآن» وما زال يحمل مبادئ هذه الفلسفة الأصيلة في الوعي بالتاريخ فالطريقة التي ينبغي للناس أن ينظروا بها إلى التاريخ على ما هو متضمن في القرآن هي التي توجه التفاتًا كثيرًا إلى ما كان يعتبر هو التاريخ في أثناء نزول القرآن وإذاعته على الناس، ولكي يؤكد القرآن ما انطبع فيه من اتجاه نحو الاهتمام بالتاريخ تجده يقدم أمثلة من التاريخ الحقيقي ليبين أن التاريخ يتطابق مع ما جاء به تنزيله: ﴿**قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ**﴾ [النمل: 69].

وإذا تساءلنا عن الاتجاهات والمفاهيم التي أراد القرآن غرسها في الناس ليعوا أنفسهم ودورهم الحقيقي في التاريخ لقدم لنا القرآن أهمها فيما نستطيع إجماله فيما يلي[1]:

أولًا: إن الله في الإسلام هو المركز وهو الأساس، والمفهوم الذي يتصوره الإسلام عن التاريخ يقوم على مبدأ التأليه فالله ذات، هو

(1) أوضح تصور الإسلام للتاريخ بهذا المعنى القرآني: آلبان ويدجري في كتابه «التاريخ وكيف يفسرونه من كونفشيوس إلى توينبي» ترجمة: عبد العزيز جاويد، نشر بالقاهرة عن الهيئة المصرية العامة للكتاب عام 1972. انظر منه ص 92 وما بعدها.

روح فردية، فعبارة «لا إله إلا الله» لم يقصد منها فقط أن تكون مجرد إعلان بالمعارضة لأي شكل من أشكال الشرك، بل إن تكون أيضًا معارضة لوضع أي شيء أو أي فرد آخر في منزلته الرفيعة في حياة المسلمين.

فالهدف الرئيسي من القرآن هو جمع الناس إلى التنبيه إلى علاقاتهم بالله، فالإنسان لا يستطيع بأي حال الفرار من الله في التاريخ، ولكنه تعالى لم يجئ في التاريخ في صورة كائن جسدي.

ثانيًا: إن الله قد خلق العالم الطبيعي بكل ما حوى من نواميس مطردة ومن خصائص أخرى تيسر حدوث التاريخ البشري وتضفي عليه دلالته وأهميته، فالعالم الفيزيائي لم يخلق عبثًا: ﴿**وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ**﴾ [الدخان: 38]، ولكن الغاية جادة «إلا بالحق» وعالم الطبيعية هذا ليس ثابتًا باستمرار وبصفة نهائية، فالله قادر على أن يخلق باستمرار «يزيد في الخلق ما يشاء»، والله حين خلق الليل والنهار وأوجد تعاقبهما قد جعل الحياة مؤقتة للبشر، ويشير القرآن أيضًا إلى أن الله قد فضل الناس تفضيلًا خاصًا على بقية المخلوقات، فالله قد اصطفى آدم وجعل الإنسان خليفة له في الأرض، والقرآن بما أنه كتاب دين وليس مبحث في نظرية فلسفية خاصة قد أقر بسلطة الله وكذلك حرية الاختيار عند البشر، ولكنه لا يبحث بطريقة تأملية كيف يمكن الجمع بين هذين الأمرين، فهو يؤكد أن الله يسيطر على كل شيء ونفخ في الروح سجيتها: ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا {7/91} فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾ [الشمس: 7 ـ 8]، والقرآن من أوله لآخره يؤكد استخدام الاختيار للإنسان تأكيدًا كبيرًا، وليس الله بظلام للمذنبين: ﴿**وَلَكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**﴾ [آل عمران:

117]، ﴿وَلِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [الجاثية: 22].

ثالثًا: ولقد أحدث القرآن بتعاليمه توازنًا بين دور الفرد ودور الجماعة واهتم بالجانبين معًا[1]، فرعاية الإسلام للفرد واهتمامه به بالقدر الوافي شيء واضح تمامًا، وهو يصر أيضًا على الاهتمام بالجماعة الاجتماعية بوصفها ذاك، والله يصدر حكمه على الأمم، فالقرآن يشير في مواضع كثيرة إلى القرى التي ازدهرت أو أهلكت بما قدمت يداها من طاعة أو عصيان للسنن الخلقية التي يعبر عنها القرآن، فكل شعب يحصل على ما يستحق في النهاية لأن الله يحكم بين الناس بالبر، وعلى الإنسان كما على الأمم أن يختار طريقه بحرية تامة إذ إن بعض الشر يرجع إلى الناس أنفسهم وبعضه إلى غواية إبليس لهم، ولولا هذا الإغراء ما حصل الإنسان على أي منجز خلقي ذاتي.

رابعًا: إن اتجاه الإسلام من التاريخ اتجاه يقوم على المذهب التحسني، فقد فعل ذلك المسلمون في الماضي وسيواصلون فعله في المستقبل، ذلك لأن الإسلام كما يرى ويدجري من خلال رؤية المسلمين أنفسهم هو الذي سيفوز بالظفر في النهاية، والله يأمر بالعدل والقسطاس كما أن التاريخ أوضح فعلًا أن الظالمين لن يفلحوا في نهاية الأمر، والإسلام دين شمولي جاء للناس كافة ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: 115]، ولا يقاس الحكم على وجود التقدم أو عدمه بظواهر المدنية ولكن بأحوال الناس وأخلاقهم واتجاههم من الله، ولما كان المذهب

(1) انظر ما كتبه محمد البهي في كتابه «الدين والحضارة الإسلامية» الذي صدر عن دار الهلال، أبريل 1964م. حول الإسلام والتطور الاجتماعي وتصور الإسلام للحضارة وكيفية النهوض بها.

التحسني في الإسلام متأصل الجذور في عقيدة تأليهية فإنه يصر على أن عون الله شيء لابد منه لبلوغ التحسن، ولعل من دوافع التحسن أن الله يمنح مغفرته للتائبين ويعينهم في جهادهم في سبيل الخير، وكذلك فإن الدنيا ليست هي النهاية بل هناك الحياة الأخرى المفتوحة أمام الإنسان، فالإنسان لابد له من فعل الخير في الدنيا حتى تدوم له الحياة الحسنة في الآخرة.

خامسًا: دعا القرآن أيضًا إلى وحدة الحضارة الإنسانية فقد خلق الله الناس شعوبًا وقبائل ﴿**وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ**﴾ [الحجرات: 13]، لتتحقق حكمته سبحانه من وراء استخلاف بني آدم على الأرض ولتتحقق حكمته في الظاهر الحضاري الذي خلق عليه الإنسان معززًا بإمكانياته الفطرية فما خلق الإنسان إلا لتحقيق الحضارة الإنسانية وما خلقت الشعوب إلا لهذا أيضًا ولعل الحكمة من خلق الشعوب والقبائل واضحة في قوله تعالى: ﴿**لِتَعَارَفُوا**﴾. وهذا التعارف من الضروري ألا يتم بصورة استغلال لبعض الشعوب للشعوب الأخرى أو استعمارها، وإنما التعارف لابد من أن يكون قائمًا على التقوى والإيمان، لأن أكركم عند الله أتقاكم وليس أقواكم، وهذا هو المعيار الحضاري الصحيح، فالكرامة أسمى معيار للحضارة الإنسانية، وليست هذه الكرامة قائمة إلا على التقوى التي هي العدل والحق والضمير الذي يثور للعدل ويعمل للحق فلا تحيز ولا هوى ولا تعصب.

ولتحقيق هذه الوحدة الإنسانية التي تهدف إلى وحدة حضارية يجب أن يكون العمل الحضاري مفيدًا وليس المقصود بالعمل المفيد فقط هو العمل المادي بل النفع الحضاري يكون شموليًا، فالنفع المادي الاقتصادي يجاريه نفع فكري ثقافي أخلاقي... إلخ.

ويعطينا القرآن مبادئ أساسية ومتكاملة يكون بها العمل الحضاري إنسانيًا وأهمها[1]:

(أ) إن العمل ضرورة حيوية وإنسانية وحضارية فلا بقاء ولا ارتقاء للإنسانية بغير العمل: ﴿وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [التوبة: 105]. فالعمل فريضة إنسانية على الأفراد وعلى الشعوب ففيه حفظ لوجودهم ورقي للحضارة التي هم بناتها ودعاماتها.

(ب) أن يكون هذا العمل متساوقًا مع الفكر فلا يتناقض الفكر مع العمل، فقد يخالف الفكر العمل ولكنه لا يناقضه وكذلك لا يناقض العمل الفكر بل يكون هناك تبادل حيوي ضروري بينهما بحيث يكون الفكر مقومًا للعمل وفاتحًا ومبشرًا بآفاق جديدة له، ويقرر هذا المبدأ قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ {٢/٦١} كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: 2، 3].

وهذا التساوق بين الفكر والعمل يقوم على تحديد شرط الفكر في ذاته والعمل في ذاته فشرط القول أن يكون حسنًا وشرط العمل أن يكون صالحًا تبعًا لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [فصلت: 33].

(جـ) العدل على شرط أن يكون منزهًا عن نزعات الأنانية والهوى والتعصب أو الخوف والضعف، ولما كانت دعوة الإسلام

(1) انظر في هذه المبادئ كتاب محمد عبد الواحد حجازي «القرآن وفكرة التاريخ»، نشر دار أتون للطباعة والنشر بالقاهرة، 1979، ص 48.

الحضارية إنسانية شمولية فكذلك مبدأ العدل لابد أن يكون شموليًا كليًا وحضاريًا سواء بالنسبة للفرد في علاقته بالجماعة أو الجماعة في علاقتها بالفرد أو بالنسبة للعلاقة بين الشعوب، وهذا المبدأ يقرره الله سبحانه وتعالى في قوله: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لله شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ**﴾ [المائدة: 8].

ومع أن العدل شمولي على هذه الصورة التي لم تترك ظاهر العدل بل تعدته إلى الضمير الذي يحكم ويقرر وذلك لخير الإنسانية، إلا أن ذلك لا يكفي بل لابد أن يكمله العدل النفسي فيكون المرء طبيب نفسه، أو قاضي نفسه وليس هناك ما هو أظلم للنفس الإنسانية وأشد خطرًا عليها من آفة الحسد أو الحقد، وليس المقصود بالحسد أو الحقد هنا الحسد الفردي فقط بل حسد الشعوب لبعضها أيضًا. لابد أن يكون للكل الحق في الكسب وعلى الجميع أن يلتزموا بألا يتعدى أحد على حقوق غيره.

(د) إن من البديهي بعد ذلك واستكمالًا لمنزلة العمل الحضاري الذي يعمر الأرض وتتحقق به ظواهر الاستخلاف الإلهي للإنسان أن يكون الانحراف بهذا العمل أبغض شيء إلى الله، إذ يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَالَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللّهِ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ اللّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ أُوْلَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ**﴾ [الرعد: 25].

ولعلنا نلاحظ أن في هذه الآية الكريمة تقريرًا لعوامل الانهيار الحضاري، وهي كلها عوامل مرتبطة ببعضها حددتها الآية في ثلاث:

- نقض العهود: ﴿**وَالَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللهِ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ**﴾ [الرعد: 25] وأول ما يفهم من العهود أنها العهود الاقتصادية التي توجبها المعاملات المالية، ولكن الأمر يتجاوز هذا التصور القريب ليشمل سائر ما يقوم به الإنسان من عمل، فكل عمل سواء أخذ على صاحبه قسمًا وعهدًا بالالتزام بقواعده وخدمة غيره أم لم يأخذ هذا العهد أمام الناس فإنه على عهد مع الله سبحانه بأن يؤدي عمله بالحق ويقدمه للناس بالحق ليصلح أمره وأمرهم فتصلح حياة المجتمع ويزدهر.

- انفصام الوشائج بين الناس سواء أكانوا أبناء أسرة أو أمة أو جماعة ﴿**وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللهُ بِهِ أَن يُوصَلَ**﴾ والفهم الشائع لهذه الآية أنها تتحدث عن صلة الأرحام لكن الحق أنها تتسع لتشمل الدائرة الاجتماعية كلها ولعل في الآية القائلة: ﴿ **وَاعْبُدُواْ اللهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالاً فَخُورًا**﴾ [النساء: 36]. ما يوضح اتساع التواصل في تناسق وتصاعد لتشمل أبناء المجتمع بأسره.

ولعلنا نعلم أن المجتمع لو انفصمت فيه تلك العرى والوشائج وتحارب الأصحاب وتنازع الأفراد، لنهدم من أساسه، ولما بقي هناك مجتمع ولا مدنية ولا حضارة لأنها جميعًا قائمة على التآخي واحترام حريات الآخرين وعدم الحقد على ممتلكاتهم طالما أنها أتت من طرق مشروعة وقانونية.

- الفساد في الأرض، وهذا العامل من عوامل انهيار الحضارة مرتبطًا بالعاملين السابقين إذ تعبر كلمة «يفسدون» الواردة في «ويفسدون في الأرض» عن شمول كامل لكل ما ينحرف عن جادة الصواب لأي

سبب من الأسباب خدمة لغاية أو شهوة خبيثة بما يفسد الحياة على الناس سواء صغر هذا الانحراف أم كبر وسواء خشيت مغبتة أم لم تخش ولو كانت لا تصيب سوى مقترفها.

وبعد هذه النظرة السريعة في ما قدمه «القرآن» ليجعل من المؤمنين به على وعي بالتاريخ وفهم لمجريات حوادثه، يمكننا القول بأن هذه النظرة الحضارية للتاريخ أساسها الكشف عن أن الإنسان خلق على هذه الأرض ليبني الحضارة وللحضارة أسس ثقافية وعلمية وسياسية أوضح معالمها ولهذا فقد نبه «القرآن» البشر إلى ضرورة بناء الحضارة بناءً مشتركًا وعلى أسس أخلاقية سليمة ثم حدد عوامل انهيار الحضارة حتى يمكن تفادي هذا الانهيار إذا ما كان وشيكًا لأن له مبررات تؤدي إليه فنقض العهود والمواثيق بين الأفراد وبعضهم أو بين الشعوب وبعضها يعد أول هذه العوامل ثم انفصام الوشائج بين الأفراد وبين الشعوب وهذا العامل ناتج عن الأول ويضيف إليه ضرورة التآخي والإحساس بالآخرين واحترامهم حتى تظل هذه الصلات موجودة بين البشر لأنها إذا انفصمت كان هذا مبشرًا بانهيار الحضارة وعاملًا من عوامل هذا الانهيار وآخر تلك العوامل هو الفساد في الأرض لأنه ما دام لا يحترم الكل عهودهم أمام الله وأمام بعضهم وما دام الكل لا يراعي حقوق الغير ولا يحترمهم ولا يحرص على ما بينه وبينهم من وشائج فإن الفساد في الأرض سيكون نهاية الحضارة الإنسانية القائمة على العمل الإنساني والعدالة الإنسانية، وقد أثرت هذه الفلسفة القرآنية في التاريخ في فلاسفة الإسلام ومؤرخيه الذين نظروا للتاريخ تلك النظرة الفلسفية الشاملة وسنكتفي بعرض نموذجين من فلاسفة التاريخ في الإسلام وهما ابن خلدون من القدماء، ومحمد إقبال من المعاصرين.

2 ـ فلسفة التاريخ عند ابن خلدون

تمهيد

لـم يعـد هنـاك شـك فـي نظـرة الكثيريـن ممـن يكتبـون فـي فلسـفة التاريـخ ويؤرخـون لهـا أن ابـن خلـدون (732 هــ/ 1332م ـ 808 هــ/ 1406م) هـو مؤسـس هـذا الفـرع مـن فـروع الفلسـفة علـى الرغـم مـن أنـه كان مـن أشـد المهاجميـن للفلسـفة، بمعناهـا التقليـدي الـذي يلتـزم بقوانيـن المنطـق الصوريـة مـن صوريـة وتأمـلات ميتافيزيقيـة.

وإلـى هـذا الـرأي يذهـب «فلنـت Flint» الـذي يعـد مـن أدق وأعمـق مـن أرخـوا لفلسـفة التاريـخ يقـول «إن كل مـن يقـرأ المقدمـة لابـد أن يعتـرف بحـق ابـن خلـدون فـي شـرف التسـمية باسـم مؤسـس علـم وفلسـفة التاريـخ دون أي كاتـب آخـر سـبق» فيكـو[1]. وكذلـك يذهـب إلـى ذلـك فيلسـوف التاريـخ المعاصـر أرنولـد توينبـي حيـث يقـرر «إن ابـن خلـدون فـي مقدمتـه قـد أدرك وتصـور وأقـام فلسـفة التاريـخ» وهـي بـلا شـك أعظـم عمـل مـن نوعـه أبدعـه أي عقـل فـي أي زمـان ومـكان[2]. ويقـول عنـه جـورج سـارتون فـي تأريخـه للعلـم: «لـم يكـن ابـن خلـدون شـامخًا بيـن مؤرخـي العصـور الوسـطى كعمـلاق بيـن قبيلـة مـن الأقـزام فقـط بـل كان أول فلاسـفة التاريـخ سـابقًا مكيافيللـي وبـودان وفيكـو وكونـت وكورنـو[3] وغيرهـم» ممـن يعترفـون بهـذه الحقيقـة مثـل إيفـالا كوسـت فـي كتابـه «ابـن خلـدون» وكارادي فـو فـي كتابـه «مفكـرو الإسـلام» وكذلـك سـاطع الحصـري فـي مؤلفـه «دراسـات عـن مقدمـة ابـن خلـدون» وغيـره مـن المفكريـن والكُتَّـاب العـرب الذيـن كتبـوا عـن ابـن خلـدون.

---

(1) Flint (Robert), History of the Philosopy of History, W. Blackwood and Sons LTD, 1894, p. 157.

(2) Toynbee (Arnold), A study of History, vol. III, Oxford university Press, p. 323.

(3) Sarton (G.) Introduction to the History of Science, vol. IV, p. 115.

وقد كانت هذه الفلسفة التي قدمها ابن خلدون للحضارة والتاريخ غير بعيدة عن تأثير ما قدمناه من تصور للتاريخ في القرآن على غير ما ظن البعض أن ابن خلدون ممن آمنوا «بالمذهب الطبيعي» وأن إشاراته إلى القرآن بعيدة عن الإخلاص وأن القصد منها وقاية نفسه من اضطهاد المؤمنين المتحمسين، ولكن هذا غير صحيح فإن ما كتبه كان المقصود منه أن يكون بيانًا عن المادة التاريخية، يكون من الدقة الواقعية بالمنزلة التي يمضي فيها في ظل الله.

النظرة التطورية للتاريخ[1]

كشف ساطع الحصري في كتابه «دراسات عن مقدمة ابن خلدون» عن إيمان ابن خلدون بالتطور كنظرية اكتملت لديه قبل داروين بخمسة قرون فقد اكتشف ابن خلدون حقيقة التطور في الكائنات تدريجيًا حتى الإنسان وصاغها صياغة عملية دقيقة ويستشهد بهذا النص لابن خلدون «انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدريج آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما له وآخر أفق كل النبات مثل النخل والكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف ولم يوجد لهما إلا قوة اللمس فقط وهذا الاتصال في هذه المكونات أن آخر أفق كل منها مستعد بالاستعداد الغريب لأن يصير أول أفق الذي بعده واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه وانتهى في التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والرؤية ترتفع إليه من عالم القردة الذي اجتمع فيه الحس والإدراك فلم ينته إلى الرؤية والفكر بالفعل وكان ذلك أول أفق من الإنسان بعده وهذا غاية شهودنا» (المقدمة ص 84)[2].

---

(1) انظر في ذلك للدكتورة زينب الخضيري «فلسفة التاريخ عند ابن خلدون»، نشر دار الثقافة بالقاهرة، 1979م، ص 92 وما بعدها.

(2) انظر الدراسة الجادة لساطع الحصري في كتابه «دراسات عن مقدمة ابن خلدون» التي نشرت بالقاهرة عام 1961م، ص 300 وما بعده.

ويخبرنا ساطع الحصري أن فكرة التطور التدريجي في الطبيعة كانت عند إخوان الصفا أيضًا فهي ليست من ابتكار ابن خلدون. ولعلنا نستطيع رد هذه الفكرة أساسًا عند إخوان الصفا إلى أنكسيمندر الفيلسوف اليوناني إلا أن الجديد الذي أضافه ابن خلدون إلى ذلك وأولئك هو اعتباره أن القردة بمثابة النوع الواصل بين الإنسان وبين سائر أنواع الحيوان.

وما يهمنا من هذه النظرية الشيقة عند ابن خلدون أنه قد استفاد منها في دراسته للتاريخ حيث رأى أن الظواهر الاجتماعية أيضًا تخضع للتطور فإن التطور فيها أكثر وضوحًا منه في الظواهر الطبيعية، والتطور عند ابن خلدون ليس دائريًا بل هو لولبي لا يسير في خط مستقيم وهذا واضح من حديثه عن الدولة، فكل دولة عنده تبلغ قمة مجدها وحضارتها ثم تهرم وتتدهور لتأتي دولة جديدة لا تبدأ من الصفر بل تأخذ بعض ما تركته الدولة السابقة وتضيف إليه من لديها وتخلق حضارة مختلفة نوعًا ما عن الحضارة السابقة وأكثر تقدمًا وإن كان الخلاف بسيطًا لا يكاد يرى ولكن بتكرار هذه الدورة يتضح الاختلاف تمامًا. وهو يقول في هذا «وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلابد من أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها ولا يغفلون عوائد جيلهم مع ذلك فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضًا بعض الشيء وكانت للأولى أشد مخالفة ثم لا يزال التدرج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة» (المقدمة ص 26). والنص يشير إلى التطور المعنوي أي تطور العادات والتقاليد وليس إلى التطور المادي ويشير أيضًا إلى أن حركة التطور إلى الأمام وليست حركة محددة وهادفة دائمًا إلى الهرم والفساد.

فالتاريخ عند ابن خلدون عبارة عن دول تظهر وتنمو ثم تفنى، والفناء عنده هو النهاية المحتومة دائمًا وشيء واحد هو الذي يفلت من الفناء هو

التطور، ولكن رغم أن التطور في حركته العامة يسير إلى الأمام إلا أنه لا يسير في خط مستقيم عند ابن خلدون لأن الدولة عنده عندما تنهار فإن هذا الانهيار يمثل نوعًا من النكوص الجزئي غير أن الدولة الجديدة تبدأ لا من حيث بدأت الدولة السابقة ولكن من نقطة أكثر تقدمًا، فلا رجوع مطلق إلى الوراء، وتتفق نظرة ابن خلدون هذه مع النظرة الماركسية إلى التاريخ.

العوامل التي تتحكم في التطور التاريخي

ولكن يجدر بنا أن نتساءل عن العوامل التي تتحكم في هذا التطور التاريخي والناظر إلى إجابات فلاسفة التاريخ يجد كل منهم يركز على أحد العوامل فقال البعض بالدين كأساس وسبب للتطور مثل فيكو والبعض أخذ العلم كأساس للتطور التاريخي في القرن التاسع عشر مثل باكل وآخرون الذين أخذوا الاقتصاد كعامل أوحد مؤثر في التاريخ وسميت هذه النظرية بالتفسير الاقتصادي للتاريخ وقال بها الماركسيون، إلا أن عظمة ابن خلدون وسعة أفقه وتعمقه في دراسته لعوامل التطور التاريخي تكمن في أخذه لكل هذه العوامل كأسباب للتطور التاريخي وسبق بهذا كل هؤلاء كل على حدة فكانت نظرته للتعاقب الدوري للحضارات نظرة شاملة مستوعبة لكل عوامل التطور التاريخي، وذلك كله يتضح من خلال بيان العوامل المؤثرة في سير التاريخ وتطوره عند ابن خلدون.

(أ) الاقتصاد

يقول ابن خلدون في مقدمته «إن اختلاف نحلتهم من المعاش» وهذه الجملة بالغة الأهمية فهي تعبر عن أن النشاط الاقتصادي هو الذي يحدد أسلوب الحياة ويعد من خلالها مبشرًا بالمادية التاريخية وتلك لم تكن ملاحظة عابرة عنده بل قد أعطاها ابن خلدون أهمية كبرى وجعلها أساس التفرقة بين العمران البدوي والعمران الحضري لأن الاختلاف بينهما في

نظـره يقـوم قبـل كل شـيء علـى الاختـلاف فـي أسـلوب الإنتـاج فالعمـران البـدوي يعتمـد علـى زراعـة الأرض أو علـى تربيـة الحيوانـات بينمـا العمـران الحضـري يعتمـد علـى الصناعـة والتجـارة.

وهـذا هـو مـا يعبـر عنـه ماركـس فـي «بـؤس الفلسـفة» حيـث يقـول: إن النـاس عندمـا يكتسـبون قـوى إنتـاج جديـدة يغيـرون مـن نمـط إنتاجهـم وبتغيـر نمـط الإنتـاج تتغيـر كل علاقاتهـم الاجتماعيـة، إن النـاس الذيـن يقيمـون علاقـات اجتماعيـة وفقًـا لنـوع إنتاجهـم المـادي ينتجـون أيضًـا المبـادئ والأفـكار والمقـولات وفقًـا لنـوع إنتاجهــم المــادي وينتجــون أيضًــا المبــادئ والأفــكار والمقــولات وفقًــا لعلاقاتهــم الاجتماعيــة»[1].

وكمـا أن الاقتصـاد يؤثـر علـى الحالـة الاجتماعيـة فإنـه يؤثـر أيضًـا فـي الحيـاة السياسـية، فالملـك لا يمكـن فـي نظـر ابـن خلـدون أن يقيمـه أي شـعب إذ لابـد لمـن يقيـم الملـك أن يكـون علـى درجـة معينـة مـن التقـدم الاقتصـادي فالبـدو لا يقيمـون دولـة.

حتـى الفتوحـات ومـا تحدثـه مـن تغييـر فـي مجـرى التاريـخ جعـل لهـا سـببًا اقتصاديًـا ففـي نظـره أن الشـعوب التـي تقـوم بالفتوحـات هـي الشـعوب الأقـل تقدمًـا والتـي تتشـوق إلـى امتـلاك الأراضـي الواسـعة لأنهـا لا تمتلـك إلا أقـل القليـل.

وسـواء وافقنـا ابـن خلـدون علـى آرائـه هـذه أم لـم نوافقـه فإنـه يُعـد بحـق أول مـن قـال بالتفسـير الاقتصـادي للتاريـخ فهـو الأب الشـرعي لهـذه النظريـة قبـل الماركسـية ولكـن عظمتـه كانـت فـي أنـه أضـاف إلـى هـذا العامـل عوامـل أخـرى مؤثـرة فـي التطـور كالعوامـل البيئيـة الجغرافيـة والمناخيـة وكذلـك الديـن.

(1) Marx (Karl), Misére de la Philosophie, Editions socials, Paris 1964, p. 88.

نقلًا عن د. زينب الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ص 103.

(ب) البيئة الجغرافية

كان ابـن خلـدون أول فلاسـفة التاريـخ الذيـن تنبهـوا إلـى أهميـة تأثيـر العوامـل الطبيعيـة علـى الحضـارة، وإذا كان قـد سـبقه أبقـراط الطبيـب إلـى أهميـة هـذا العامـل فـي بحثـه عـن تأثيـر الميـاه والهـواء والأماكـن علـى الصحـة فـإن هـذا كان مقصـورًا علـى الدراسـة الطبيـة أمـا ابـن خلـدون فقـد أدرك أهميـة تأثيـر هـذه العوامل البيئيـة المتمثلـة فـي المنـاخ والمـكان الطبيعـي علـى الحضـارة الإنسـانية والمجتمـع الإنسـاني إذ إن المجتمـع تتحـدد طبيعتـه علـى الأرض وموقعهـا ودرجـة خصوبتهـا ونـوع المـواد الغذائيـة التـي تنتجهـا والمـواد الخـام التـي تقدمهـا ومناخهـا، فالطبيعـة إذن تحـدد النشـاط الإنسـاني وتضـع حـدودًا لمـا يمكـن أن يفعلـه وهـي أيضًـا تحـدد الصفـات الجسـمانية والسـيكولوجية للإنسـان وتحـدد نـوع حياتـه الثقافيـة، وعلـى هـذا الأسـاس كان اسـتنتاج ابـن خلـدون أن الحضـارة لا يمكـن أن توجـد إلا فـي مناطـق معينـة دون غيرهـا.

فقـد قسـم ابـن خلـدون العالـم إلـى سـبع مناطـق مناخيـة ورأى أن المناطـق الحـارة الشـديدة الحـرارة وكذلـك الشـديدة الرطوبـة لا تنتـج حضـارة بمثـل مـا يسـتطيعه أهالـي المناطـق المعتدلـة الذيـن يمكنهـم بالمنـاخ المعتـدل أن يكونـوا معتدليـن فـي كل شـيء، إذ يكـون لديهـم الأنبيـاء الذيـن لا يظهـرون إلا فـي هـذه المناطـق لأنهـا معتدلـة مناخًـا وأهلهـا معتدلـون خلقًـا ودينًـا وثقافـة.

وقـد سـبق ابـن خلـدون بـودان ومونتسـكيو اللذيـن وصـلا إلـى نفـس النتائـج فقـد قـرر مونتسـيكو فـي «روح القوانيـن» تأثيـر الطبيعـة وجغرافيتهـا علـى طبائـع الأمـم وتطورهـا عبـر التاريـخ وكذلـك تأثيـر الناحيـة الاقتصاديـة فـي الوقائـع التاريخيـة.

ولقـد اتفـق ابـن خلـدون ومونتسـكيو فيمـا وصـلا إليـه مـن نتائـج كان أهمهـا أنهمـا اتفقـا علـى أن: علـى الحاكـم ألا يمـارس التجـارة سـواء أكان سـلطانًا أو

أميرًا فهو ينافس بهذا الأهالي ولأنه سيكون أكثر مالًا وقوة لن تكون المنافسة متكافئة ولا يكاد أحد التجار يحصل على غرضه في شيء من حاجاته، وعلى الرغم من هذا الإتفاق إلا أن المتخصصين في فلسفة التاريخ يرون أن ابن خلدون قد تفوق على مونتسكيو في عمق تفكيره وتحليلاته ودقة منهجه[1]. بالإضافة إلى أن مونتسكيو قد اقتصر على بحث أثر البيئة على القوانين والشرائع في حين أن مقدمة ابن خلدون تسعى مباشرة لدراسة العوامل الاجتماعية والتطورات التاريخية دراسة مباشرة.

(جـ) الدين

يتحدث جاستون بوتول عن هذا العامل لدى ابن خلدون فيقول إن أهم ما كان يشغل ابن خلدون هو محاولته الدائمة في رفع التنافس بين أي رأي من آرائه مع تعاليم الدين، فلقد كان باعتباره رجلًا مسلمًا يرى أن هناك عناية إلهية تتحكم في القوانين التي تخضع لها الظواهر المختلفة وذلك يتعارض طبعًا مع اعترافه بوجود عوامل أخرى كالاقتصاد والطبيعة وقوانين الجبرية التاريخية تتحكم في سير وتطور كل من الحياة الاجتماعية والتاريخ[2].

إن صلة الله بالعالم الإنساني مبسوطة عنده بسطًا واسعًا، فهي ظاهرة في كل زمان ومكان فهو يقول في «المقدمة» والله سبحانه وتعالى خلق ما في العالم للإنسان وامتن به عليه في غير ما آية من كتابه فقال خلق لكم ما في السموات وما في الأرض جميعًا منه وسخر لكم البحر وسخر لكم الأنعام وكثير من شواهده ويد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف (المقدمة ص 332 ـ 333).

(1) من هؤلاء د. زينب الخضيري في كتابها السابق، ص 113 ـ 114.

(2) Gaston Bouthoul, Ibn Khaldon, Paris, 1930.

نقلًا عن د. زينب الخضيري، نفس المرجع، ص 115.

وهـذا يقودنـا إلـى التسـاؤل عـن مـدى أثـر الديـن فـي تطـور الحيـاة الاجتماعيـة عنـده؟

تشـير فقـرات كثيـرة مـن «المقدمـة» إلـى أن ابـن خلـدون يـرى أن الحيـاة الاجتماعيـة يمكـن أن توجـد فـي غيبـة الديـن وأن السياسـة يمكـن أن تنهـض بـلا شـرع إلا أن الديـن يدفـع بالتطـور إلـى الأمـام ويجعـل الحيـاة الإنسـانية أفضـل، فهـو يقـول فـي فصـل فـي المقدمـة بعنـوان «فـي أن الدعـوة الدينيـة تزيـد الدولـة فـي أصلهـا قـوة علـى قـوة العصبيـة التـي كانـت لهـا مـن عددهـا»: إن السـبب فـي ذلـك أن الصبغـة الدينيـة تذهـب بالتنافـس والتحاسـد الـذي فـي أهـل العصبيـة وتفـرد الوجهـة إلـى الحـق فـإذا حصـل لهـم الاسـتبصار فـي أمرهـم لـم يقـف لهـم شـيء لأن الوجهـة واحـدة. ويضـرب ابـن خلـدون مثـلًا واقعيًـا علـى كلامـه فيقـول إن هـذا هـو مـا وقـع للعـرب فـي صـدر الإسـلام فـي الفتوحـات فكانـت جيـوش المسـلمين بالقادسـية واليرمـوك بضعًـا وثلاثيـن ألفًـا فـي كل معسـكر وجمـوع فـارس مائـة وعشـرين ألفًـا بالقادسـية وجمـوع هرقـل علـى مـا قالـه الواقـدي أربعمائـة ألـف فلـم يقـف للعـرب أحـد مـن الجانبيـن، ويرجـع ابـن خلـدون هـذه الانتصـارات المذهلـة الخارقـة للعـادة والمتحديـة لـكل قوانيـن الحـرب الواقعيـة إلـى الديـن أي أنـه كان يفسـر بالديـن بعـض حقائـق التاريـخ وكان يفعـل ذلـك عـن اقتنـاع وإيمـان وفهـم لحقائـق الأمـور.

قوانين الحتمية التاريخية

اسـتطاع ابـن خلـدون مـن خـلال تحليلـه للعوامـل المؤثـرة فـي سـير وتطـور أحـداث التاريـخ أن يكتشـف القوانيـن التـي يسـير بمقتضاهـا التاريـخ وكشـفه عـن هـذه القوانيـن جعلـه يؤمـن بنـوع مـن الحتميـة التاريخيـة رغـم أن البعـض كويدجـري يـرون أن ابـن خلـدون لـم يكـن متمسـكًا فيمـا كتبـه بهـذه الحتميـة لأنـه فـي نظـره قـد اعتـرف بـالأدوار التـي يقـوم بهـا الأفـراد فـي مجـرى التاريـخ إلـى جانـب إيمانـه بـدور الظـروف البيئيـة فـي التأثيـر علـى مجـرى التاريـخ[1].

(1) آلبان ويدجري، التاريخ وكيف يفسرونه، ص 195.

وقد كان حديث ابن خلدون عن قوانين الحتمية التاريخية متمشيًا مع الإطار العام لنظرته التطورية للتاريخ، ولقد حدد هذه القوانين في ثلاثة قوانين:

(أ) قانون العلية

آمن ابن خلدون بوجود علاقة علية بين الظواهر الطبيعية في قوله «اعلم أرشدنا الله وإياك أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات فما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان بالأكوان واستحالة بعض الأكوان واستحالة بعض الموجودات إلى بعض لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته. «وقد طبق ابن خلدون هذا القانون على التاريخ فالعلية عنده ليست مقصورة على الطبيعة بل تمتد إلى عالم الإنسان فظواهر المجتمع البشري تخضع لقوانين ثابتة ويمكن أن يعين حاضرها على تفسير ماضيها، ويقول ابن خلدون في هذا «أن الحوادث في عالم الكائنات سواء أكانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلابد لها من أسباب متقدمة عليها بها تقع في مستقر العادة وعنها يتم كونه وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضًا فلابد له من أسباب أخرى ولا تزال الأسباب مرتقبة حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجودها وخالقها وتعالى الأسباب في ارتقائها تتفسخ وتتضاعف طولًا وعرضًا ويحار العقل في إدراكها وتعديدها» ورغم هذه السببية الواضحة التي يؤمن بها ابن خلدون فهو يؤمن أيضًا بأن هناك استثناءات لقانون العلية تتمثل في التأثير الخارق للعادة الذي يتجلى في معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء. وهذا الموقف رغم ما يبدو عليه في الظاهر موقفًا مضطربًا ويناقض بعضه بعضًا هو في الحقيقة موقف عالم مسلم آمن كعالم بمبدأ العلية وآمن كمسلم بوجود المعجزات والكرامات.

(ب) قانون التشابه

إن التشابه عند ابن خلدون من قوانين المجتمعات البشرية فهي تتشابه

من بعض الوجوه ويرجع هذا التشابه في نظره إلى الوحدة العقلية للجنس البشري وهناك سبب آخر لهذا التشابه الاجتماعي وهو التقليد الذي يشرحه ابن خلدون في فصل كامل حيث يقول إن المغلوب مولع أبدًا بالاقتداء بالغالب في شعاره ونحلته وسائر أحواله وعوائده.

ويدلل هذا النص على أن الناس تقلد أصحاب السلطة وأن أصحاب السلطة هم أيضًا يقلدون أصحاب الدولة السابقة عليها وأن المغلوبين أصحاب الدولة التي زالت يقلدون أصحاب الدولة الجديدة، فالتقاليد عند ابن خلدون قانون عام وهو يدفع بحركة التطور إلى الأمام لأن التقليد يكون دائمًا تقليدًا للأفضل. والتقليد دائمًا يضيف إلى ما يأخذه بعض ما عنده فيخلق شيئًا جديدًا.

(جـ) قانون التباين

ويكمل قانون التباين مع قانوني العلية والتشابه دائرة الجبرية التاريخية عند ابن خلدون فليست كل المجتمعات فيما يرى متماثلة بصفة مطلقة لأنه توجد بينها فروق يجب أن يلاحظها المؤرخ، ويعبر ابن خلدون عن هذا القانون في قوله: «أن عوائد كل جيل تابعة لعوائل سلطانه كما يقال في الأمثال الحكيمة الناس على دين الملك، وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلابد من أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها ولا يغفلون عوائد جيلهم مع ذلك فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول، فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدها خالفت أيضًا بعض الشيء وكانت الأولى أشد مخالفة ثم لا يزال التدريج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة» (المقدمة ص 26).

ويتبين لنا من هذا النص كيف أن التباين بين المجتمعات ينتج عن محاولة التشبه أو التقليد فكل دولة تحاول التشبه بالدولة السابقة عليها ولا يحدث

هـذا إلا إذا كان هنـاك أسـاس تبايـن بينهمـا، ومـن جهـة أخـرى فـإن محـاولات التشـبه المسـتمرة تـؤدي إلـى تبايـن فـي نهايـة الأمـر لأن المقلـد يأخـذ مـا يعجبـه ويضيـف إليـه فينشـأ عـن ذلـك نسـيج جديـد مختلـف بعـض الشـيء عـن الأصـل الـذي قلـده ثـم يأتـي مقلـد آخـر ليفعـل نفـس الشـيء فيكـون الاختـلاف بيـن الأول والثالـث أكبـر.

ومـن هنـا يتضـح أن العلاقـة بيـن قانونـي التشـابه والتبايـن علاقـة جدليـة فالتبايـن يدفـع إلـى محاولـة التشـبه وتنتهـي محـاولات التشـبه والتقليـد بتكرارهـا إلـى التباين.

3 ـ فلسفة التاريخ عند محمد إقبال

تمهيد

يعـد محمـد إقبـال مـن المفكريـن المسـلمين المعاصريـن القلائـل الذيـن أولـوا اهتمامًـا إلـى فلسـفة التاريـخ، ولعـل هـذا نتـج مـن تعلمـه فـي جامعـات إنجلتـرا وألمانيـا بعـد دراسـته فـي الهنـد والقـارئ لكتـاب إقبـال «تجديـد التفكيـر الدينـي فـي الإسـلام»[1]. يـرى مـدى اتسـاع ثقافتـه وردوده الواضحـة المقنعـة علـى الدعـاوى المختلفـة التـي ألصقـت بالإسـلام مـن مفكريـن غربييـن لـم يفهمـوا فلسـفة الإسـلام وشـمول واتسـاع دعوتـه مـن أمثـال شـبنجلر[2].

المعرفة وعلاقتها بالتاريخ

اهتـم إقبـال ببيـان مصـادر المعرفـة المختلفـة بعـد أن رفـض الفكـرة القائلـة

(1) ألف إقبال هذا الكتاب عام 1930 وترجمه إلى العربية عباس محمود وراجعه عبد العزيز المراغي ودكتور مهدي علام وطبع بمطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية.

(2) راجع انتقادات محمد إقبال لشبنجلر ودعواه ضد الإسلام في الترجمة العربية لتجديد التفكير الديني، ط 2، ص 162 وما بعدها.

بـأن المـادة جوهـر مميـز وتمسـك بـأن الحقيقـة روحيـة محضـة، فحـدد هـذه المصادر فـي ثلاث تـؤدي كلهـا إلـى الله فهنـاك المعرفـة بالعالـم المـادي عـن طريـق الحـواس. والمعرفـة بحقائـق التاريـخ التجريبيـة، ومعرفـة اللـه عـن طريـق الكيـان الباطنـي للإنسـان فيمـا يمكـن تسـميته بالخبـرة الدينيـة أو الصوفيـة، وآخـر هـذه المعـارف شـيء طبيعـي للإنسـان وهـي أهمهـن جميعًـا لديـه[1].

وعلنـا نلاحـظ أنـه أولـى اهتمامًـا بإبـراز ضـرورة المعرفـة بحقائـق التاريـخ التجريبيـة بـل واسـتقى ذلـك مـن مصـدره الرئيسـي «القـرآن الكريـم» فالهـدف والقيمة الرئيسـيتان فـي التاريـخ همـا الاتصـال الدينـي باللـه، والغـرض الرئيسـي مـن القـرآن في نظـره هـو إيقـاظ مـا فـي الإنسـان مـن مشـاعر سـامية عـن علاقتـه المتعـددة الجوانب باللـه والكـون.

ومـع ذلـك فـإن إقبـال يصـر علـى أنـه ليـس هنـاك تعـارض أساسـي بيـن مـا هـو دينـي ومـا هـو دنيـوي، ففـي الإسـلام ليـس الزمنـي ولا الروحـي بفلكيـن متمايزيـن، كمـا أن طبيعـة أي عمـل مهمـا يكـن فحـواه دنيويًـا إنمـا يحددهـا الاتجـاه الفكـري الـذي يغلـب علـى القائـم بـه فـي أثنـاء قيامـه بعملـه، غيـر أن الحقيقـة القصـوى حسـبما يذكـر القـرآن حقيقـة روحيـة كمـا أن حياتنـا إنمـا تقـوم فـي نشـاطها الزمنـي، فالـروح تجـد فرصهـا فـي الطبيعـي والمـادي والدنيـوي... وهـذا المقـدار الضخـم مـن المـادة يشـكل للـروح مجـالًا تـدرك فيـه ذاتهـا فكلهـا أرض اللـه، أو كمـا عبـر النبـي ﷺ عـن ذلـك بأجمـل عبـارة حيـث قـال: «جعلـت لـي الأرض مسـجدًا».

الإسلام يعارض المذاهب الكلاسيكية

ولقـد كان إقبـال واعيًـا بـأن الفكـر الإسـلامي يتصـف بالمناهضـة للمذاهـب الكلاسـيكية وذلـك علـى الرغـم مـن علمـه بتأثـر بعـض فلاسـفة الإسـلام بالفكـر

(1) انظر ما كتبه إقبال عن المعرفة والبرهان في الفصلين الأول والثاني من كتابه، وأيضًا انظر ص 159 من نفس الكتاب.

اليوناني والروماني القديم، فطريقة الإسلام في معالجة المسائل الفكرية تجريبية أو اختبارية كما أنها تتعارض والتجريد الفكري، وأهم من ذلك أو يكاد رفض الإسلام للمحاولات الفلسفية اليونانية التي تتجه إلى المعارضة في حقيقة الزمان[1] إذ ينطوي التاريخ على الزمن والإسلام يتقبل الزمن باعتباره حقيقة.

ويؤكد إقبال مضمون ما ورد في القرآن من قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا**﴾ [الفرقان: 62]. بعد أن تناول بالبحث ما كتب في الغرب حول الزمن ووصف مختلف الأراء التي ذهب إليها المفكرون على طول تاريخ الفكر الإسلامي، ولكنه عاد في النهاية فوافق على النتيجة التي وصل إليها أحد فلاسفة الإسلام الذي درس جميع النظريات التي بسطت قبل زمانه هو فخر الدين الرازي (1149 ـ 1209) الذي كتب يقول: (لم أستطع حتى الآن أن أصل إلى أي شيء حقيقي فعلًا فيما يتعلق بطبيعة الزمان[2] ذلك أن العقل العربي هو عقل واقعي لم يستطع أن يعد الزمن شيئًا غير حقيقي مثلما فعل اليونان).

نظرة إقبال للتاريخ

إن التاريخ في نظر إقبال شأن من شئون الأفراد، والحياة معناها امتلاك نطاق معين أية فردية محسة، والإنسان بما له من كيان ذي وعي ذاتي مضطر أن يخاطر بالصراع مع الغير.

(1) راجع وجهة نظر أفلاطون وأرسطو وأفلوطين في الزمان في محاورة طيماوس لأفلاطون وكتاب الطبيعة لأرسطو وكتاب التاسوعات لأفلوطين، ويمكنك الرجوع لما كتبته د. أميرة مطر عن مشكلة الزمان في الفلسفة اليونانية في كتابها «دراسات في الفلسفة اليونانية» الذي نشرته دار الثقافة بمصر 1980م.

(2) انظر ما كتبه إقبال في استعراض نظريات فلاسفة الغرب والفلاسفة العرب ورأي القرآن في تجديد التفكير الديني، الترجمة العربية، من ص 40 ـ 71.

وأكـد إقبـال علـى التلقائيـة الفرديـة إذ يقـرر أنـه ليـس للخليقـة مـن معنـى إلا أننا أنفسـنا أوتينـا القـدرة علـى المبـادأة بالأعمـال، فـإن كان التاريـخ يعـد مجـرد صـورة فوتوغرافيـة تعـرض أمامنـا بالتدريـج، وتمثـل ترتيبًـا للأحـداث محـددًا مـن قبـل، فلـن يكـون فيـه مجـال للجـدة والمبـادأة، وتمثـل التاريـخ فـي تصـور الإسـلام بالديناميكيـة قطعًـا، فالله لـه قـدرة خلاقـة لا انقطـاع لهـا، فـكل نظريـة عـن سـابق علمـه تحـدد حريتـه نظريـة مرفوضـة مـن وجهـة نظـر إقبـال بالرغـم مـن أنـه كثـر علـى طـوال التاريـخ الإسـلامي قبـول النـاس لمـا يسـميه إقبـال باسـم مذهـب الجبريـة وهـو الاستسـلام المخـزي للقضـاء والقـدر، ولا شـك أن اتبـاع النـاس لمبـدأ «القسـمة» هـذا وذيـوع انتشـاره بينهـم إنمـا يرجـع كمـا كتـب إقبـال إلـى أمـور منهـا الفكـر الفلسـفي، وضـرورات الأوضـاع السياسـية، ومنهـا مـا أصـاب دافـع الحيـاة مـن تناقـص تدريجـي فـي قوتـه، ذلـك الدافـع الـذي كان الإسـلام فـي الأصـل هـو صاحـب الفضـل فـي بثـه بيـن أتباعـه.

لقـد لفـت نظـر ويدجـري[1] أن إقبـال لـم يعـر شـرور التاريـخ فـي كتابـه مـن أولـه لآخـره إلا أقـل قسـط مـن عنايتـه كمـا لـم يقـدم أي تأمـل منتظـم فـي مشـكلة الشـر، فقـد ناقـش مـا ورد فـي القـرآن الكريـم عـن سـقوط الإنسـان وذهـب إلـى أن ذلـك «لا يعنـي أي فسـاد خلقـي» وكانـت قصـة عصيـان آدم لأمـر ربـه فـي نظـر إقبـال أول أحـداث الاختيـار والحريـة، إذ إن قصـة هبـوط آدم كمـا جـاءت فـي القـرآن لا صلـة لهـا فـي نظـره بظهـور الإنسـان الأول علـى هـذا الكوكـب وإنمـا أريـد بهـا بالأحـرى بيـان ارتقـاء الإنسـان مـن بدايـة الشـهوة الغريزيـة إلـى الشـعور بـأن لـه نفسًـا حـرة قـادرة علـى الشـك والعصيـان وليـس يعنـي الهبـوط أي فسـاد أخلاقـي بـل هـو انتقـال الإنسـان مـن الشـعور البسـيط إلـى ظهـور أول بارقـة مـن بـوارق الشـعور بالنفـس، هـو نـوع مـن اليقظـة مـن حلـم الطبيعـة أحدثتهـا خفقـة مـن الشـعور بـأن للإنسـان صلـة عليـة شـخصية بوجـوده، هـذا إلـى أن القـرآن لا يعتبـر

(1) آلبان ويدجري، نفس المرجع السابق، ص 98.

الأرض ساحة للعذاب سجنت فيه إنسانية شريرة العنصر بسبب ارتكابها خطيئة أصلية، فالمعصية الأولى للإنسان كانت أول فعل له تتمثل فيه حرية الاختيار ولهذا تاب الله على آدم كما جاء في القرآن وغفر له، وعمل الخير لا يمكن أن يكون قسرًا بل هو خضوع عن طواعية للمثل الأخلاقي خضوعًا ينشأ عن تعاون الذوات الحرة المختارة عن رغبة ورضى، فالكائن الذي قدرت عليه حركاته كلها كما قدرت حركات الآلة لا يقدر على فعل الخير، وعلى هذا فإن الحرية شرط في عمل الخير[1].

وعلى هذا فإن إقبال ينظر إلى تلك الحادثة على أنها لم يعالجها القرآن كأنما هي حادثة معينة من أحداث التاريخ وإنما هي على الأصح تمثل عاملًا في الحياة البشرية، فلم يكن الزج بآدم في بيئة طبيعية أليمة عقوبة أُنزلت به.

فالأرض كما حدثنا القرآن ليست قاعة عذاب وإنما الأرض خليقة إلهية يتجلى فيها مجد الله، وقد كيفت وفق تطور قدرات البشر الفكرية وصفاتهم الخلقية، فالفكرة الإسلامية عن جهنم كما يقرر ويدجري[2] تنطوي على «خبرة إصلاحية» قد تجعل بعض الناس ذوي حساسية نحو الله، والمعنى الضمني هو أن بعض ما يكابده الناس من آلام في التاريخ البشري قد جعله الله لصالح البشر من الناحيتين الخلقية والدينية.

ولقد تأمل إقبال بعض ما حدث من تطورات سياسية عصرية في الأقطار الإسلامية، ونبذ الفكرة القائلة بوجوب خليفة واحد للعالم الإسلامي، وذهب إلى أن الإسلام دين شمولي مبدؤه هو الولاء لله وليس لأية حكومة بشرية اللهم إلا في المرتبة الثانية، فالرجال من كل جنس وقطر ومن كل مستوى اجتماعي قد يقفون كتفًا إلى كتف في وقفتهم أمام الله للاشتراك في الصلاة في المسجد[3].

(1) محمد إقبال، نفس المرجع، ص 99 ـ 100.

(2) ويدجري، نفس المرجع السابق، ص 98.

(3) راجع ما كتبه محمد إقبال عن الصلاة كتأمل ومعرفة واطمئنان وما تحويه من معاني الاتصال بالألوهية، نفس المرجع، ص 104 وما بعدها.

وقـد رفـض إقبـال النظـر إلـى التاريـخ علـى أنـه يعـد بوجـه عـام تقدمًـا نحـو هـدف ثابـت محـدد مقدمًـا، إذ أنـه اعتبـر مثـل هـذه النظـرة مناقضـة لاسـتمرار حريـة اللـه فـي قدرتـه علـى الخلـق المسـتمر بـل مناقضـة لاسـتمرار حريـة الإنسـان أيضًـا، إذ يقـول وعنـدي أنـه ليـس ثمـة شـيء يناقـض نظـرة القـرآن مـن الفكـرة القائلـة بـأن العالـم هـو التنفيـذ الزمنـي المؤقـت للحظـة ثـم تصورهـا مقدمًـا.. والشـيء المهـم فعـلًا هـو الاعتقـاد بـأن الحكمـة الإلهيـة مسـتمرة دائمًـا فـي عمليـات الخلـق وأن فـي الإمـكان قيـام توافـق روحـي للإنسـان مـع طيبـة اللـه ولتاريـخ حيـاة الفـرد شـيء مـن الوحـدة، كمـا أن مـا فيهـا مـن قيـم ليسـت مرتبطـة فحسـب بهـدف أسـمى لابـد مـن بلوغـه فـي حيـاة مسـتقبله، إذ تنحصـر القيـم فيمـا قـد خلقـه اللـه ومـا يخلقـه، وفـي خبـرات ذاتيـة الفـرد الروحيـة نفسـها، وفـي الاتصـال الصوفـي باللـه.

ولا تسـتطيع الغيبيـات (الميتافيزيقـا) أن تثبـت أن النـاس سـيكون المهـم اسـتمرار روحـي بعـد المـوت، ولـو رجعـت إلـى حجـج الفيلسـوف كانـط الخلقيـة فـي إثبـات ذلـك لوجدتهـا لا تـؤدي إلا إلـى قضيـة مسـلمة فضـلًا عـن أنهـا غيـر قاطعـة.

وقـد رد إقبـال علـى نظريـة نيتشـه[1] فـي التكـرار الأبـدي أو العـود الأبـدي وشـكك فيهـا بقولـه: كل مـا نسـتطيع التطلـع إليـه هـو الشـيء الجديـد جـدة مطلقـة هـو مـا لا سـبيل إلـى التفكيـر فيـه علـى أسـاس رأي نيتشـه الـذي لا يعـد إلا ضربًـا مـن الجبريـة أسـوأ ممـا اجتمـع فـي لفظـه «القسـمة» ومثـل هـذا المبـدأ بـدلًا مـن أن يسـتثير الكائـن البشـري ليقـوم بالقتـال فـي سـبيل الحيـاة يتجـه نحـو تدميـر مـا لذلـك الكائـن مـن ميـول ناشـطة، فـي حيـن يذهـب إقبـال إلـى أن القـرآن يعتبـر أن كل فـرد محـدود يعتبـر شـيئًا فـذًا لا سـبيل إلـى إحـلال غيـره فـي مكانـه يتقبـل الاعتقـاد فـي خلـود البشـر.

(1) انظر الانتقادات بالتفصيل في كتاب محمد إقبال، ص 131 ـ 133.

ومهما يكن المصير النهائي للإنسان فإنه لا يعني فقدان الفردية، ومن الأمور المستبعدة كثيرًا أن كائنًا استغرق تطوره ملايين السنين ينبذ نبذ شيء لا فائدة ترجى منه، فأهمية التاريخ إنما توجد في هذه الدنيا وفي الآخرة، والقرآن يهدي البشر إليها وهي معرفة بجميع الأسس الجوهرية المؤدية إلى بلوغ البشر الخير بكامل تمامه وبالنظر إلى الفكرة الأساسية للإسلام لا يمكن أن يكون هناك تنزيل آخر يقيد الإنسان[1].

ثانيًا: فلسفة التاريخ في المسيحية

1 ـ نظرة الإنجيل للتاريخ

اهتم ويدجري[2] بتحليل نظرة الإنجيل للتاريخ فأكد أن المسيحية اهتمت بالتاريخ من جهتين، فهي تعد أحداثًا معينة. ربما كانت حقيقية أو مجرد أشياء مزعومة، أمورًا جوهرية كما وأن لديها مضمونات مرتبطة بأهمية التاريخ بوجه عام.

وتقدم المسيحية التاريخ في صورة ضرب من الدراما المسرحية، والفصل الأول في المسرحية هو «سقوط آدم» بما أعقبه من استمرار الخطيئة التي هي تباعد عن الله بين ذرية آدم والفصل الثاني هو دخول الله في التاريخ متجسدًا في صورة بشرية في «يسوع المسيح» وتضمن هذا الفصل ما يلي:

(أ) تأسيسه الكنيسة المسيحية بجمعه التلاميذ بتأثيره الشخصي وأسلوب حياته وتعاليمه.

(ب) تخليصه البشرية بوفاته على الصليب.

(1) آلبان ويدجري، التاريخ وكيف يفسرونه، ص 99.

وراجع تفصيل رأي إقبال في كتابه «تجديد التفكير الديني» ص 134 ـ 141.

(2) ويدجري، نفس المرجع، ص 101 وما بعدها.

(جـ) بعثه وصعوده إلى السماء معطيًا تأكيدًا بخلودهم.

والفصل الثالث هو تبشير العالم بالإنجيل تبشيرًا مضى باتساع نطاق الكنيسة المسيحية، ولا يزال هذا الفصل مستمرًا.

أما الفصل الرابع والنهائي فهو عودة المسيح للمرة الثانية إلى العالم حاليًا معه يوم الحساب وافتتاح مملكة السماء الموسومة بالكمال والمقرونة بأتم البركات.

أما فيما يتعلق بحياة المسيحيين وانتشار المسيحية في التاريخ، فإن الله حاضر في صورة «الروح القدس» وبهذا المفهوم تصورت المسيحية الله في صورة ثالوث في واحد: الأب والابن والروح القدس، وهم يرون أن «الأب» يعد بصورة سامية خالق الدنيا والبشر وأنه بذلك قد طوع ظهور التاريخ، ويرون في «الابن» مخلصًا قصد به أن يرد التاريخ إلى هدفه الذي أراده الله منه، ويرون أن «الروح القدس» هو الذي يطهر الناس في أثناء عملية التاريخ.

وهناك نقطة جوهرية في هذا التصور هي الاعتقاد بأنه بعد تلوث البشر بالخطيئة التي جرت على يد آدم، صار من الضروري أن يجيء الله إلى التاريخ في صورة بشرية، وهذا المبدأ مبدأ تجسد الله يمثل مرة واحدة وإلى الأبد الفرق بين المسيحية وغيرها من التصورات التأليهية عن التاريخ.

لكن هل قلل تركز المسيحية التاريخية حول شخصية المسيح من طابعها التأليهي؟ الحق في نظرهم أن هذا لم يقلل من طابع المسيحية التأليهي بأي حال لأنهم يعتقدون أن يسوع المسيح هو نفسه الله، ومن ثم فإن اتجاهات يسوع وتعاليمه من حيث التاريخ ذات أهمية قصوى بوصفها تعبيرات عن الوحي الإلهي.

وقد قامت نظرة المسيحية إلى التاريخ على أساس مبادئ أهمها:

(أ) إن أهم ما في الحياة هو الاتجاه الروحي الداخلي وهو اتجاه أساسه حب الله والطاعة لإرادته وهي المؤدية إلى الحب الخالص للنفس وللجيران أيضًا بقدر حب الله.

وبالرغم من اتجاه المسيح إلى الزهد في الحياة فإن هذا الزهد لم يؤد به إلى الفرار المطلق من العالم ولا إلى رفض التاريخ المؤقت تفضيلًا للحياة الأخرى الأبدية، فالمثل الأعلى الذي عاش عليه وبشر به هو الخلق الفردي وانسجام الناس مع مملكة السماء، ومن أجل ناحيتي التاريخ هاتين وجب الندم والعزوف عن الأنانية وعن إهمال جانب الله والتوجه بالقلب إلى خدمة الآخرين والاتصال بالله ولتأكد البشر من الغفران والعفو الإلهي وجب عليهم الصفح عما يبدو من زملائهم.

ولقد شرح يسوع للناس كيف يعيشون في التاريخ حينما أمرهم بالصلاة لله، واستخدام ما وهبهم الله من مواهب على أتم وجه، والإحسان لمن مستهم الحاجة أو الآلام، وعمل الخير من أجل البر لا من أجل إطراء الناس ومعاملة الناس جميعًا كأخوة، وبهذه التعاليم التي غرسها المسيح في قومه أرسى مبادئ خلقية من شأنها بناء حضارة إنسانية شاملة وهذه ما دعمها الإسلام بعد ذلك أعظم تدعيم.

(ب) وقد تضمنت جميع الفرق المسيحية اعتقادًا بأن الله وثيق الاهتمام بالتاريخ وكلها اعترفت على اختلافها بالاستمرار الروحي بعد الحياة الدنيا.

وهناك ثلاث نظريات تدور حول المصير النهائي للأفراد يعتقد فيها المسيحيون وهي:

- مذهب الخلاص الشامل وأساسه أن الناس جميعًا بلا استثناء سيبلغون في النهاية درجة الكمال.

- مذهب الخلاص المشروط وأساسه أنه لن يدوم إلا من استحق استمرار بقائه فأما جميع من عدا هؤلاء فسيبيدون.

- مذهب السعادة الأبدية أو الخسران المبين وبمقتضاه تحرز الأرواح الطيبة سعادة السماء ويقاسي الخبيثون شرًا أبديًا هو جحيم البعد عن الله، ومعنى هذا أن التاريخ الأرضي لا يحتوى على معنى كامل في ذاته.

(جـ) إن التاريخ الماضي بأكمله في نظر المسيحية تاريخ اليهود والإغريق والرومان كان بمثابة التمهيد لمجيء المسيح وتأسيس الكنيسة المسيحية، وقد أشار بوليس في رسائله إلى الأمم، إلى المسيح بأنه الكائن الإلهي الذي نشده فلاسفة اليونان.

كما أن التاريخ القادم ينبغي أن يكون وسيلة لتحقيق الغاية التي من أجلها جاء المسيح، والتجسد والصلب والقيامة والصعود تؤلف الحقائق المركزية في التاريخ، تلك الحقائق التي يتضح بالرجوع إليها أهميته وتنحصر هذه الأهمية في أن يتحقق للبشر كل ما تنطوي عليه العلاقات الطيبة مع الله، وبهذا يتجلى أن الفكرة المسيحية عن التاريخ فكرة دينية أساسًا ومدارها الاتصال بالله، ولكنها في المقام الثاني فكرة خلقية تتركز حول النزاهة الشخصية وصالح البشرية بوصفها وحدة اجتماعية، ومن هذه القيم ما توحي به قصص المعجزات التي لصقت بيسوع مثل تقديم الطعام للجوعى وشفاء المرضى.

وعلى أي حال فقد تفاوت مجال القيم الخاصة في التاريخ التي يعترف بها المسيحيون تفاوتًا بعيدًا باختلاف الأفراد، فالمستنيرون المعاصرون يرون أن التاريخ يضم كل ما يدخل تحت مفاهيم الصدق والخير والجمال.

ولقد تأثر بهذه المبادئ الأساسية كل فلاسفة التاريخ الذين آمنوا بالمسيحية وعلى رأس هؤلاء الذين مثلوا هذا الإيمان أعمق تمثيل كان القديس أوغسطين.

2 ـ نظرية العناية والتخطيط الإلهي عند أوغسطين وجاك بوسويه

معنى نظرية العناية الإلهية

وقبل أن نتحدث عن هذه النظرية عند أوغسطين يجب أن نحدد مدلول هذه النظرية، فنظرية العناية الإلهية تشير عند المؤمنين بها ومنهم أوغسطين إلى أن التاريخ مسرحية ألفها الله ويمثلها الإنسان أي بعبارة أخرى أن وقائع التاريخ تخضع للمشيئة الإلهية فهي التي شكلتها على نحو ما هي عليه، وعلى ذلك فهذه النظرية تنكر القول بالمصادفة لأنها لا تعني إلا الفوضى أو العبث.

نظرية القديس أوغسطين

ولقد كان القديس أوغسطين (354 ـ 450م) أهم المفكرين في تاريخ المسيحية الذين ركزوا جهودهم على بيان تلك العناية والكشف عن دورها في التاريخ.

فالتاريخ كما يراه أوغسطين يدور حول كل من المؤقت والأبدي، فالله أبدي وهو خالق الزمن، ولا يجوز فهم الأبدي ولا وصفه من وجهة نظر المؤقت، فالله موجود وحال في الزمان كله مثلما هو أبدي، والزمن وإن لم يمكننا فهمه بمفاهيم الذهن فمن المقطوع به أنه مما يمارسه الإنسان، والعلاقة بين المؤقت والأبدي علاقة يعدها أوغسطين حقيقية وذات أهمية للدين وغير مفهومة للإنسان، والله في إطار التاريخ البشري هو العناية، فشئون التاريخ الأرضي يتولاها الله الواحد ويحكمها كما يشاء، وليس في الإمكان مطلقًا الاعتقاد بأنه ترك ممالك البشر خارج قوانين العناية، فإن الممالك البشرية تقوم بفضل العناية فهي لم توجد اعتباطًا ولا بحكم إحدى الضرورات.

وارتبطت وجهة نظر أوغسطين في التاريخ بالأخلاق بالإضافة إلى

صبغتها الدينية، فهو قد ذهب إلى أن الشر قد دخل العالم بمعصية آدم، وكما أن في الإنسان نزعتين، نزعة حب الذات إلى حد الاستهانة بالله ونزعة حب الله إلى حد الاستهانة بالذات، فكذلك هناك طريقتان للعيش في التاريخ وهما تعبران عن اتجاهات الأفراد ومختلف الجماعات الاجتماعية ليس هناك أكثر من نوعين من المجتمع البشري نستطيع أن نسميهما مدينتين المدينة الأولى هي المدينة الأرضية التي يعيش أفرادها وفقًا لمطالبهم الإنسانية الجسدية دون مراعاة مطالب الروح والمدينة السماوية للذين يعيشون وفقًا لله.

وقد استطاعت الفكرة التي عن كل مدينة أن تبين لنا ما يقوم بين الناس في التاريخ من تباين أساسي، فالمدينة الأرضية تقوم على حب الذات وفيها يعيش الأمراء والأمم الذين تضمهم المدينة محكومين بحب الحكم والسلطان والكبرياء والقوة، وللمدينة الأرضية مالها من خير في هذا العالم وتفرح فيه بكل الفرح الذي تقيمه تلك الأشياء، ولكن لما لم يكن هذا الخير من النوع الذي يخلي المخلصين له من كل ما يملأ نفوسهم من محن، فإن هذه المدينة كثيرًا ما تنقسم على نفسها بفعل المخاصمات والحروب والمنازعات، فضلًا عن أنواع النصر التي إما أن تكون مدمرة للأنفس أو قصيرة الأمد، والمدينة الأرضية ليست بخالدة. أما المدينة السماوية فتستقر على حب الله، وفيها يخدم الأمراء ورعاياهم بعضهم في رحاب المحبة. إذ تطيع الرعية في حين يشغل الأمراء عقولهم بالتفكير من أجل الجميع، وطبقًا لها تكون الحياة الأبدية هي الخير الأعلى والموت الأبدي هو الشر الأعلى.

والمدينة السماوية تروح في أثناء إقامتها القصيرة على ظهر الأرض تدعو المواطنين من بين أفراد جميع الأمم مجتمعًا من الحجاج من جميع اللغات دون تدقيق حول التفاوت في الأخلاق والشرائع والنظم التي يحفظ بها السلام في الأرض ويصان... ولا تشير الفقرة الأخيرة إلى تطابق المدينة السماوية في الأرض والكنيسة المسيحية الواقعية وأنهما شيء واحد بل

تشير إلى الوحدة الخفية التي يجب أن تتطور بها تلك الكنيسة، ولا يجوز أن تمارس سعادة المدينة السماوية في هذه الحياة ممارسة كاملة إذ أن هدف التاريخ يتجاوز ما هو أرضي والسلام الذي نستمتع به في هذه الحياة الدنيا، سواء أشاع بين الجميع أو ضاق فكان خاصًا بنا، يعتبر السلوى التي نتذوقها تعويضًا عما حل بنا من شقاء أكثر من الاستمتاع الإيجابي بالهناء.

ولا يجب أن نعتبر هذه التفرقة الأوغسطينية بين المدينتين تعني أن المدينة الأرضية مدينة شر دنيوية والأخرى مدينة خير سماوية مناقضة للأولى، إذ أنه بالرغم أن في الإمكان التسليم في كل من حياة أوغسطين وتعاليمه ببعض نواحي الزهد في الأمور الأرضية فإن هدفه لم يكن في الأساس هو الزهد نفسه إذ يحتوي كتابه «الاعترافات» على تعبيرات كثيرة عن تقديره لما في الدنيا من خيرات ولكنها خيرات مؤقتة لا يجوز أن تمنح المقام الأسمى في الحياة ولا أن تنشد دون اهتمام بالقيم الروحية التي هي شيء أبدي، فلئن كانت حياة المرء مسيطرة عليها الناحية الروحية فإن في إمكانه أن يطلب ويستمتع بما يمنحه الله للناس مما خلق في العالم الفيزيقي.

وكان القديس أوغسطين من الرافضين لنظرية التعاقب الدوري للحضارات في التاريخ ذلك أنه كان يعتقد أن الحوادث لا تتكرر، فاللاهوت المسيحي يعتبر صلب المسيح أهم واقعة تاريخية منذ بداية الخلق وهي حادثة فريدة لا يمكن أن تتكرر لا بالنسبة للمسيح ولا بالنسبة لفرد آخر، إن أصحاب النظرية الدورية في نظره في ضلال حين يعتبرون الدائرة أكمل الأشكال ويستخدمونها في التاريخ بدلًا من الخط المستقيم، إنهم يقيسون بعقولهم الضيقة أحكام العقل الإلهي، إن هذا التفسير هو وحده الذي يكشف عن حكمة الله الخفية في الوقائع، فواقعة طوفان نوح لا تفسر إلا في ضوء الخطيئة الأصلية من ناحية واكتمال معناها بظهور المسيح من ناحية أخرى، إن عمل الله واضح في انتصار المسيحية أكمل مظاهر العناية الإلهية.

ولعلنا نتساءل هنا هل يمكن اعتبار أوغسطين بهذه النظرة الكلية إلى التاريخ هو مؤسس فلسفة التاريخ قبل ابن خلدون وفيكو؟

ويمكننا الإجابة عن ذلك بأن هذه المحاولة لتفسير التاريخ كانت بحق أول نظرة كلية إلى التاريخ لكننا رغم ذلك يتعذر علينا التسليم بأن أوغسطين بمحاولته هذه يعد مؤسسًا لفلسفة التاريخ لأنه قيد مفهوم العناية الإلهية تقييدًا لم تتجاوز فيه أصول الديانة المسيحية، ومن ثم لا يقبلها عدا المسيحي، ولهرنشو رأي في هذا إذ يقرر أن هذه النظرة الأوغسطينية لا تعد فلسفة ولا تاريخًا وإنما مجرد لاهوت وقصص قام بها خيال قديس مسخ فيه الحقيقة وجعل البشر كقطع الشطرنج في لعبة على رقعة الزمان بين الله والشيطان[1].

جاك بوسويه يعيد نظرية أوغسطين

لقد واجهت نظرية أوغسطين انتقادات وردود فعل عنيفة في عصر التنوير إذ جاء عصر النهضة حاملًا معه ثورة على تعاليم الكنيسة وقيم العصور الوسطى، وجاء جاك بوسويه (1627 ـ 1704) ليحاول تفسير التاريخ من وجهة نظر الكنيسة مثله في هذا مثل أوغسطين.

ولقد استعرض بوسويه في كتابه «مقال في التاريخ العالمي» تاريخ العالم من وجهة نظر دينية مسيحية كاثوليكية فقسم التاريخ إلى حقب على أساس ديني مستمد من الكتاب المقدس على النحو التالي: هبوط آدم عام 4004 ق.م، طوفان نوح عام 2348 ق.م، دعوة إبراهيم عام 1921 ق.م، نزول شريعة موسى عام 1491 ق.م، ثم ظهور السيد المسيح، أما أهم الوقائع بعد ظهور المسيحية فاثنتان: اعتناق الإمبراطور قسطنطين المسيحية 312م ثم تتويج البابا ليوثرلمان إمبراطورًا على الرومان عام 800م.

(1) هرنشو، علم التاريخ، ترجمة عبد الحميد العبادي، ص 26 نقلًا عن د. أحمد صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 170.

ولمـا كانـت مادتـه التاريخيـة مـن الكتـاب المقـدس لا مـن وثائـق التاريـخ فقـد رأى أن الديـن هـو الظاهـرة الوحيـدة الجديـرة بالتسـجيل بيـن جميـع مظاهـر الحضارة لأنـه التـراث الروحـي للشـعوب والحقيقـة الخالـدة علـى مـر الزمـان ومـن ثـم لـم يكـن مـا هـو جديـر بالاعتبـار غيـر تاريـخ العبرانييـن لأن أديـان الحضـارات القديمـة كالحضـارة المصريـة والبابليـة والأشـورية والهنديـة ليسـت إلا خرافـات.

ويطلعنـا التاريـخ الدينـي فـي نظـرة علـى تخطيـط إلهـي محكـم وإذا كنـا نؤمـن بقـدرة اللـه فـي الطبيعـة فأولـى أن نؤمـن بعنايتـه وإحـكام تدبيـره فـي تاريـخ الإنسـان، إن التاريـخ يهـدف إلـى إعـلاء كلمـة اللـه والمقصـود بكلمـة اللـه عنـده سـلطان الكنيسـة.

وهكـذا يتبيـن أن مفهـوم العنايـة الإلهيـة لديـه كمـا كان لـدى أوغسـطين لـم يتجـاوز العقيـدة المسـيحية وخاصـة الكاثوليكيـة، ولهـذا الضيـق فـي الأفـق فقـد رُفضـت هـذه النظريـة مـن المؤرخيـن والعلمانييـن علـى السـواء.

الفصل الخامس

التفسيرات الغربية للتاريخ في القرنين السابع عشر والثامن عشر

- أولًا: فلسفة التاريخ عند فيكو
- ثانيًا: الفعل الإنساني في التاريخ عند ڤولتير وكوندرسيه
- ثالثًا: التفسير المثالي العقلاني للتاريخ عند هيجل

الفصل الخامس
التفسيرات الغربية للتاريخ
في القرنين السابع عشر والثامن عشر

أولًا: فلسفة التاريخ عند فيكو

تمهيد

إنّ لفيكو أهمية خاصة في دراستنا وذلك لسببين: أحدهما يرجع إلى أن البعض يعتبره أبا لفلسفة التاريخ ومؤسسًا لها وإن كان هذا كما يرى ويدجري[1] فيه شيء من المبالغة لأن فيكو في نظره قد أرسى قواعد جديدة في دراسة التاريخ بمثل ما أرسى بيكون قواعد جديدة في دراسة العلم الطبيعي ولكن هذه القواعد الجديدة لا تدعو للقول بأنه مؤسس فلسفة التاريخ وثانيهما يتعلق بأنه يشبه في نظرته إلى التاريخ لحد كبير مفكرنا الجليل ابن خلدون فيما وصل إليه من نتائج دراسته للتاريخ فهما يعدان في نظر البعض صاحبي نظرية واحدة هي نظرية التعاقب الدوري للحضارات[2]، وهما معًا يؤمنان بأن العناية الإلهية لها دورها في التاريخ وإن كان ابن خلدون لنزعته الوضعية الشديدة لم يعن كثيرًا ببيان ذلك بقدر عنايته بالكشف عن علل

(1) انظر: ويدجري، نفس المرجع السابق، ص 137 ـ 138.

(2) انظر: من هؤلاء د. أحمد صبحي، نفس المرجع السابق، حيث يتحدث عن كل من ابن خلدون وفيكو تحت عنوان «نظرية التعاقب الدوري للحضارات».

التطور التاريخي من داخل التاريخ نفسه وحوادثه المختلفة، وهذا بعكس فيكو الذي أقر بتدخل العناية الإلهية في الأزمات وحالات الفوضى بإظهار بطل فإن لم يكن فبفرد من شعب آخر أرقى فإن لم يكن طبقت دورها الأخير: الفناء، أي أن فيكو اعترف بدور العناية الإلهية في التطور التاريخي وتدخلها لإصلاحه حينما يتجه إلى الفناء.

1 ـ الأوهام الأربعة في عمل المؤرخين

كانت نقطة البداية عند فيكو في فلسفته في التاريخ نقطة منهجية، إذ بدأ بنقد منهج العلوم الرياضية الذي اعتمد عليه ديكارت في فلسفته ومن ثم شغلته مناهج العلوم الطبيعية فوجد أن بيكون قد نجح بمنهجه التجريبي في الكشف عن أوثان الفكر وأوهام المفكرين فأراد أن يستفيد من هذا في دراسته للتاريخ من حيث المنهج وكان من هذا قوله بأن المؤرخين يتعرضون لأوهام حصرها في أربعة:

(أ) وهم التهويل والتضخيم: حيث تمجد كل أمة ماضيها مبرزة ما فيه من المجد والقوة والثراء، وهذا ينسيهم أن كل فترة تاريخية ليست بمقدار ما تم فيها من إنجازات وإنما حسب الدور الذي لعبته في المسار العام للتاريخ.

(ب) وهم الثقافة والتعليم: وهذا الوهم يتعلق بتصور المؤرخ أن شخصيات التاريخ التي طالما لعبت دورًا في أحداثه لابد أن تكون على درجة من الثقافة والعلم في حين أن المجد التاريخي والثقافة غير مرتبطين، فالكثير ممن لعبوا دورًا بارزًا في التاريخ كانوا أقل الناس علمًا، وثقافة.

(ج) وهم المصادر: ويتعلق بأن المؤرخ أحيانًا ما يرى أن هناك نظامين متشابهين فيحكم بأنه لابد أن يكون أحدهما قد تأثر واقتبس من الآخر وفي هذا إنكار لطاقة الإنسان الإبداعية في كل زمان.

(د) وهـم الاقتـراب: حيـن يعتقـد المـؤرخ أن السـابقين أكثـر علمًـا منـا بالنسـبة للعصـور القريبـة العهـد بعصرهـم ويرجـع هـذا الوهـم إلـى تصـور التاريـخ كذاكـرة الإنسـان كلمـا كان موضـوع التذكـر أقـرب عهـدًا كان أكثـر ثباتًـا ووضوحًـا فـي الذاكـرة.

2 ـ نظريته في التعاقب الدوري للحضارات

استندت وجهـة نظـر فيكـو فـي الحضـارات وتعاقبهـا علـى ملاحظـات عديـدة لاحظهـا مـن أهمهـا أن عصـور التاريـخ تبـدو فـي نظـره كمـا لـو كانـت ذات خصائـص عامـة فمـع أن لـكل عصـر طابعـه النوعـي الـذي يتضـح فـي التفصيـلات فإنـه بيـن العصـور المختلفـة خصائـص مشـتركة ففتـرة هوميـروس علـى سـبيل المثـال فـي التاريـخ اليونانـي تشـابه العصـور الوسـطى حيـث الملاحـم وعصـر البطولـة وحيـث الحكـم ذو الطابـع الأرسـتقراطي والأدب ذو الطابـع الغنائـي فـي الشـعر وحيـث يغلـب علـى الأخـلاق طابـع الـولاء.

ولاحـظ أيضًـا أن كل فتـرة تاريخيـة تتبـع أخـرى علـى نفـس الخـط ففتـرات البطولـة تعقبهـا فتـرة يسـود فيهـا الفكـر علـى التخيـل والنثـر علـى الشـعر والصناعـة علـى الزراعـة وأخـلاق السـلم علـى أخـلاق الحـرب وهـذه يتبعهـا تدهـور إلـى بربريـة ذات طابـع جديـد مختلـف عـن بربريـة عصـر البطولـة، وبربريـة فكـر لا بربريـة خيـال ولكنـه فكـر منهـك عقيـم ذبـل فيـه الطابـع الإبداعـي والحركـة الدائريـة فـي هـذه الأدوار لا تعنـي أن مسـار التاريـخ كعجلـة تـدور حـول ذاتهـا ولكنهـا حركـة حلزونيـة لأن التاريـخ لا يعيـد نفسـه علـى نفـس النمـط ولكنـه يأتـي بصـورة جديـدة فـي شـكل مخالـف لمـا مضـى، ومـن ثـم فـإن بربريـة العصـور الوسـطى تخالـف بربريـة اليونـان القديمـة اختـلاف المسـيحية عـن الوثنيـة، فالتاريـخ فـي تجـدد دائـم والتعاقـب الـدوري فيـه لا يسـمح بالتنبـؤ.

وقـد تبنـى فيكـو الفكـرة المصريـة القديمـة والتـي تقـول بوجـود ثلاثـة عصـور فـي العالـم وهـي:

(أ) عصر الآلهة الذي اعتقدت فيه الأمم أنها تعيش في ظل حكومة إلهية وكان كل شيء فيه يصدر عن الآلهة عن طريق الرؤساء الدينيين أو وحي الكهان.

(ب) عصر الأبطال الذين كانوا يحكمون فيه في كل مكان بحكومات أرستقراطية بناء على ضرب من التفوق والامتياز في طبيعتهم كانوا يعتقدون أنه يميزهم عن العامة.

(جـ) عصر الإنسان هو الذي عرف فيه الناس أنهم جميعًا متساوون في الطبيعة البشرية وبناء على هذا تأسست أولًا الجمهوريات الشعبية ثم الملكيات وكلاهما شكل من أشكال الحكومة البشرية.

وقد مرت الشعوب كلها في نظر فيكو أو تمر بهذه المراحل ثم انزلقت أو ستنزلق إلى حال من البربرية، ،عندئذ تتكرر العملية بأكملها، وترجع هذه الصفة الدورانية للتاريخ إلى الطبيعة البشرية التي فطر عليها البشر، مع أن فيكو اعترف بوجود أوجه شبه بين الشعوب وأرجعها إلى الانتقال فإنه اعتبر أنها في أغلب الأحيان تتولد ذاتيًا عن الطبيعة المشتركة.

وقد طبق فيكو نظريته هذه على الحضارات المختلفة بدء من الحضارة المصرية القديمة والحضارة البابلية والصينية وانتقدها جميعًا، ولم يعدها حضارات على أساس أن معتقداتهم مليئة بالخرافات والسحر وهو لم ينتقد الجانب الديني فقط بل انتقد الجوانب الأخرى التي عرف منها تفوق تلك الحضارات، فليس النحت الذي عرف به المصريون إلا بدائيًا ولا عبرة بعظمة الأهرام التي يمكن أن تنتج عن مرحلة بربرية.

ومن هنا رأى أن أقدم الأمم لديه هم العبرانيون وقد قدم فيكو لوحته التاريخية بالنسبة لأهم وقائع التاريخ القديم منذ خلق العالم مستندًا إلى التوراة في المجلد الأول من كتابه «العلم الجديد» وواضح من هذا مدى تأثره باللاهوت وتحيزه للتاريخ اللاهوتي.

وقد طبق فيكو آراءه أيضًا على التاريخ اليوناني والروماني ثم العصور الوسطى فرأى أن دور الأبطال لم يستمر طويلًا لدى اليونان لأن ظهور الفلسفة عجل بالانتقال من الدور الإلهي إلى الدور البشري دون أن يبقوا مدة طويلة في الدور البطولي على عكس ما حدث لدى الرومان إذ طال الدور البطولي وعندما وصلوا إلى الدور البشري كانوا قد ابتعدوا عن الدور الإلهي، ثم عاد الناس في العصور الوسطى إلى بربرية شبيهة بالبربرية الأولى فاجتازوا دورًا إلهيًا جديدًا وهو الدور الذي يتولى فيه الملوك المناصب الدينية ثم اجتازوا دورًا بطوليًا عندما نشأت الفروسية وقامت الحروب الصليبية أما الدور الثالث فقد بدأ في العصر الذي عاش فيه فيكو وهو الدور البشري[1].

3 ـ دور العناية الإلهية في التاريخ

إن العناية الإلهية في نظر فيكو هي التي جعلت مسار التاريخ على ما هو عليه، فقد كانت العناية الإلهية وراء كل الأحداث التاريخية فهي التي جعلت البشرية تنزلق في البداية في مزالق الشر والبربرية وتعيش عصورًا مظلمة كلها صراعات بين الحق والباطل حتى تمهد لانبثاق نظام جديد للبشرية، وهذا النظام هو تأسيس الدين المسيحي الذي منه تشع سعادة الحياة الإنسانية، والعناية الإلهية لا تنشغل فحسب بما يتكون منه العالم الطبيعي الذي يجعل التاريخ ممكنًا ولكنها تهتم أيضًا بصفة التاريخ نفسه بوصفه منطويًا على مثل أعلى للحياة يتخذه الناس.

(1) يذكرنا ذلك بنظرية الوضعيين التقليديين (أوجست كونت ودور كايم) عن أدوار تطور التفكير الإنساني.

راجع تلك المقارنة فيما كتبه د. محمد فتحي الشنيطي في مقالته «فيكو وفلسفة التاريخ» المنشور بكتابه «في الفلسفة الحديثة والمعاصرة» دار القاهرة الحديثة، ط1، 1968، ص 48.

4 ـ التعقيب

ولعلنا بعد هذه الإطلالة السريعة على أفكار فيكو في فلسفة التاريخ قد ألمحنا أنه يتأرجح بين نظريتين تبدوان متناقضتين فهو من جهة يحاول تخليص المؤرخ من الأوهام على أساس علمي بحيث يبدو كما لو كان سيوجهنا إلى النظر إلى التاريخ نظرة موضوعية علمية تجريبية، وهو من جهة أخرى ينظر من منظار لاهوتي صرف إلى دور العناية الإلهية في التاريخ ضاربًا بالتاريخ الموضوعي عرض الحائط، فأين نجد فيكو حقيقة؟ هل نجده مع النظر إلى التاريخ نظرة علمية موضوعية كما كان ابن خلدون؟ ويكون دور العناية هذا دورًا ثانويًا؟ أم نجده مع القائلين بالعناية الإلهية الذين يجعلون من التاريخ تجلي لهذه العناية؟؟، وهنا نجد أن بعض المفسرين[1] لكتاب فيكو قرروا أن إشاراته إلى العناية الإلهية إنما هي تمويه محض قائلين بأن موقفه الحقيقي يتمثل في أن العمليات التاريخية لها اتساقات مطردة لا شك فيها يمكن كشفها عن طريق البحث العلمي في المعطيات التجريبية للتاريخ، وهؤلاء ينبذون أية تعبيرات تأليهية وأي شيء يتصل بالعناية وينعتونه بأنه من الآخذين بالمذهب الوضعي والحركة الإنسانية دون أي شيء آخر.

والبعض الآخر يرى أن هذه النظرة العلمية لا يجب أن تنسب إليه لأنها شيء لا يمكن إثباته ولا شك أن كروتشه كان على يقين مما يقول حينما وصفه بقوله: إننا نجد هنا وهناك أن فيكو لاهوتيًا أو فيكو لا إداريًا أو فيكو خياليًا يؤلف قصصًا رومانسية كونية، على أننا حيثما نظرنا في أي ركن من أركان أعماله فلن نجد بين سطورها فيكو ماديًا.

وفي رأينا أنه بالرغم أننا لا نستطيع أن نغفل لفيكو ما له من مساهمات ذات قيمة في مجال النظر إلى التاريخ نظرة علمية خالية من الأوهام. إلا

(1) راجع ما كتبه ويدجري حول ذلك في «التاريخ وكيف يفسرونه»، الترجمة العربية ص 142.

أنه لا شك أن أفكاره الرئيسية كان تعوزها هذه الروح العلمية التي دعا إليها فقد كان تقييمه للحضارات القديمة يشوبه التعصب الديني، كما أنه التزم إلى حد كبير بقصص العهد القديم وهذا من وجهة نظر فلسفة التاريخ بفرض على المؤرخ أو المفكر قيدًا يشده نحو اللاهوت بقدر ما يبعده عن العلم، فهو قد شده اللاهوت فبعد عن النظرة الموضوعية للتاريخ، لأنه في نظرنا لا تتصف أي فلسفة للتاريخ بالعلمية إلا إذا تحررت من تقييم العهد القديم للحضارات القديمة العريقة من جهة وحضارة العبرانيين من جهة أخرى، لأن ذلك التقييم مشوب بالتعصب البغيض كما أنه يبعد تمامًا عن الموضوعية إذ يمكن لأي مؤرخ أو أي مفكر التساؤل عن مدى مساهمة العبرانيين في الحضارة وهل هذه المساهمات إن كانت هناك مساهمات ذات شأن توازي ما قدمته الحضارات المصرية والبابلية والهندية، والصينية القديمة...، وبقدر بعده عن التعصب والتأثر بأقاصيص العهد القديم بقدر ما ستكون نظرته إلى التاريخ نظرة علمية موضوعية.

ثانيًا: الفعل الإنساني في التاريخ عند ڤولتير وكوندرسية

تمهيد

يعد ڤولتير (1694 ـ 1778) أهم الأسماء التي ارتبط بها ما يسمى بعصر التنوير الذي كان بما ساد فيه من أفكار سياسية وفلسفية تمثل الدعائم التي قامت عليها الثورات الفرنسية والأمريكية وسادت بعدها قيم العقل الإنساني والحرية الإنسانية ودرء الظلم ومن ثم سادت المساواة.. فعاش الفرد بعقله الحر غير خائف من سلطة الكنيسة أو البابا، وقد كان ڤولتير المدافع الأول عن الإنسانية في نظر الأوربيين لما قام به من حملات عنيفة ضد سلطة الكنيسة حينما اتهمها بالتعاون مع الحكومات ضد حريات الأفراد.

1 ـ آراء ڤولتير النقدية في التاريخ

لقد نسب المؤرخ جـ ب. بيوري إليه الفضل في أنه أول من استخدم مصطلح «فلسفة التاريخ» في بحث أظهره عام 1756 ولم يلبث أن جعله مقدمة لكتابه «مقال عن أخلاق الأمم وروحها» على أنه لم يقدم عن معنى ذلك المصطلح أي بحث منظم. إذ كان يرى أن معناه هو تأمل التاريخ بطريقة أصحاب المذهب العقلي في القرن الثامن عشر، وهذا يتضح من خلال كلمة قالها عنه بيوري «أن ڤولتير قذف قفاز المعركة والتحدي في وجه تلك الفكرة عن التاريخ التي قدمها بوسويه بذكاء وألمعية» ولا يعني هذا أن ڤولتير كان غير مؤمن بالله لكنه يعني أنه بالرغم من إيمانه بالله كان يرفض كل فكرة تقول إن التاريخ ينطوي على مناشط العناية الإلهية، لأنه لم ينظر إلى التاريخ من وجهة نظر مبادئ المسيحية فقد كان خصمًا للكنيسة الكاثوليكية، ففي رأيه «أن الديانات التاريخية ما هي إلا صيغ خرافية للدين الطبيعي وللاعتقاد التأليهي والتقوى وقد منح الله الناس مبدأ للعقل الشامل» ولابد لهم من أن ينوطوا به إيمانهم، ولم يكن يحس في نفسه بأي تقدير للعواطف المرتبطة بالعبارات الدينية، فهو وإن اعترف بأن التقوى والعدالة نواح جوهرية في التاريخ فإنه هو نفسه كان يحس نحو كتلة البشرية الكبرى بالاحتقار لا الحب وهو الذي كان يعتبر أن العنصر الغالب فيهم هو الضعف والشهوانية، أنهم قوم سيطرت عليهم أقلية تتصف بالأنانية وبقدر متفاوت من قلة الضمير.

2 ـ الفعل الإنساني أساس التقدم

وقد كانت نظرة ڤولتير النقدية هده ذات أثر على ما قدمه من آراء بصدد رؤيته للتاريخ حيث أهتم ڤولتير بالتأريخ للحضارات بدلًا من الملوك والقواد، لأن أخبار السياسة والحرب لا تفصح عن العقل الإنساني خلال عصور التاريخ ولا يخرج منها الإنسان بمعرفة، فأي حكمه تكتسب من معرفة أخبار طاغية ساد على شعب بربري لاهمَّ له إلا أن يغزو ويدمر ويحارب،

وأي حكمة في معرفة أخبار العديد من المواقع والغزوات والآلاف من المعاهدات والوثائق.

فاتساع دائرة المعرفة لا يكون إلا من خلال اتساع دائرة التاريخ التي وسعها ڤولتير، فلم تكن عنده وقفًا على أوروبا بل تشمل الشعوب البدائية وحضارات الشرق القديم.

وعلى هذا رأى ڤولتير ضرورة إعادة تقييم وقائع التاريخ الأوروبي في العصرين القديم والوسيط وذلك للكشف عن أخطاء الماضي وإمكان تجنبها في المستقبل، فأزهى عصور التاريخ الأوروبي في نظره هو التاريخ اليوناني القديم ثم العصر الروماني ثم عصر النهضة ثم عصر التنوير والأخير أكثر استنارة لأن معيار التقييم لديه هو في سيادة العقل، فحيث يكون العقل قادرًا على طرد ظلام الجهل والأهواء والغيبيات وأحقاد التعصب يتم التقدم نحو الكمال.

ومن احترام ڤولتير لسيادة العقل كان انتقاده للعصر الوسيط وعدم تقديره لمفكريه، لأن الفلسفة المدرسية في نظره ابنة غير شرعية لفلسفة أرسطو فهي قد شابتها بتشويهها بالخطأ في الترجمة وسوء الفهم فقد أساءت الفلسفة المدرسية إلى العقل أكثر مما نفعته.

وكان من هذا أيضًا نقده لقصص العهد القديم وللتأريخ المستند إليه، فالتاريخ المستند إلى الكتاب المقدس لدى كل من أوغسطين وبوسويه يتجاهل حقائق تاريخية موضوعية، فقد أفصح ڤولتير عن خطأ الاستناد إلى قصص العهد القديم واتخاذها أساسًا للتاريخ لمبالغة هذه القصص في الاهتمام بالعبرانيين واحتقار شعوب الشرق الأخرى ولأن هذه القصص موضع شك من الناحية التاريخية[1].

(1) انظر في هذا: flint (Robert): History of Philosophy of history, pp. 263 - 267.

وانظر كذلك: د. مصطفى النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 988، الفصل الخاص بڤولتير بعنوان «ڤولتير والتنوير».

وقد انتقد ڤولتير مفهوم العناية الإلهية واستبعده كأساس لتحديد مسار التاريخ، فالله عنده خلق العالم وفق قوانين ثابتة، لا علاقة لها بأفعال الإنسان من خير أو شر وأن الله منح الإنسان العقل ليحسن استخدامه من أجل سعادته وسعادة الآخرين ومن ثم فالتاريخ لا يسير وفقًا لمفهوم العناية الإلهية لدى اللاهوتيين، وإنما بمقتضى العقل البشري نحو الأفضل والأحسن، لقد تحرر الإنسان من الجهالة والخرافة في العصور التي تحكّم فيها العقل، إن التقدم انتصار لقوى النور على الظلام حيث يكون العقل هو المرشد، والقرن الثامن عشر أكثر القرون استنارة وتقدمًا بفضل سيادة النزعة العقلية من جهة والإنجازات العلمية في مجال العلوم عن القرون السابقة.

وليس في وسع الإنسان إلا أن يتفاءل بالنسبة للمستقبل طالما ستخطو سيطرة العقل بنا إلى الأمام، فهذه السيطرة للعقل هي الضامن لأن ينهض التاريخ حتى من كبواته وأخطائه حينما يحرز انتصارات علمية في اكتشافات جديدة.

3 ـ روسو يشارك ڤولتير نظريته في التقدم

وقد شارك جان جاك روسو (1712 ـ 1779)[1] ڤولتير في إرساء المبادئ التي تستند عليها نظريته في التقدم في التاريخ، حينما رأى التأكيد على خيرية الطبيعة الإنسانية ووصف التنظيمات الاجتماعية بأنها هي التي وضعت الأغلال في يد الإنسان الذي ولد حرًا، ورأى بناء على هذا أن قدرة الإنسان على حرية الاختيار وقدرته على بلوغ الكمال بنفسه هما الصفتان اللتان تميزانه عن غيره من الحيوانات، وطالب من خلال ذلك بضرورة هدم تلك

(1) انظر: ما كتبناه عن علاقة ڤولتير ورسو ومدى الصراع الفكري بينهما في فلاسفة أيقظوا العالم: الفصل الخامس عشر بعنوان: «روسو والعقد الاجتماعي».

القيود التي يفرضها المجتمع على حرية الإنسان، ورأى أن ينظم المجتمع وفق عقد اجتماعي ضمني يقصد ضمان المساواة المدنية بين الجميع. ومن المقطوع به أن روسو قد أدرك أهمية الفردية الشخصية وإحساس الإنسان بالفردية تدفعه نفسه إلى الكمال وهذه تعد ظاهرة إنسانية مميزة، ولقد أصبح هذا مبدأ تستند إليه نظريات التقدم في التاريخ.

4 ـ كوندرسية يدعم ويؤكد نظرية التقدم

ويعد المركيزدي كوندرسية (1743 ـ 1794) من المفكرين الذين اعتنقوا نظرية التقدم معبرًا بذلك عن عصر التنوير، وقد تمثل كوندرسية التاريخ الماضي والمستقبل من خلال هذه النظرية، فكتب ومراجل الثورة الفرنسية تغلى وقد أحدق به خطر الإعدام بالمقصلة، بيانًا ملؤه التفاؤل عن التاريخ بوصفه تقدمًا مطردًا للبشرية نحو الحق والسعادة، وقد ذهب فيه إلى أن ما حدث في الماضي من التطور لابد أن يستمر في المستقبل إلى ما لا نهاية كأنما يمضي بأحد قوانين الطبيعة ما ينتهي بالبشرية إلى الكمال البشري «فقابلية الكمال.. يمكن أن تعد من قوانين الطبيعة» وإذا جاز لنا أن نحكم قياسًا على الماضي فإن «الطبيعة لم تضع أمام آمالنا أية حدود» فالطبيعة تربط بين الحق والفضيلة والسعادة بسلسة لا سبيل لفصم عراها وهذا من شأنه أن يسير بنا التطور إلى الأمام حتى تتحقق المساواة والأخوة بين الناس والأمم.

وقد استخرج كوندرسية أفكاره تلك من «مسودة لوحة تاريخية لتقدم العقل البشري» هذا الكتاب الذي كتبه وكشف فيه عن أن الإنسانية قد تطورت خلال عصور التاريخ عبر تسع مراحل[1] آخرها هي مرحلة ظهور بيكون وجاليليو وديكارت، ومن بعدهم تمثل التقدم في شخصيات ڤولتير

(1) انظر: في هذه المراحل كتاب د. أحمد صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 188 ـ 190، وكذلك: أندرية كريسون، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، ترجمة نهاد رضا، بيروت، منشورات عويدات، ص 259 ـ 274.

ومونتسيكيو اللذين نشرا أفكار المساواة والحرية، ولن يتوقف بعد هذا سير الإنسانية إذ هي تخطو قدمًا نحو المساواة والتخلص من العبودية، ويحدو الإنسان الأمل في مستقبل قائم على احترام حقوق الفرد وتقدم العلم وبذلك تسير الإنسانية نحو سعادة فكرية وخلقية واجتماعية.

وأعتقد أنه من الواجب التنويه بأن المفكرين بدءًا من ڤولتير وروسو وكوندرسيه وغيرهم من فلاسفة هذه الفترة قد اهتموا كما قلنا من قبل بالتأريخ للحضارة وليس للأفراد وإن كانوا قد أشاروا في حديثهم إلى أفراد فإنما الإشارة دائمًا كانت لعلماء ومفكرين وفلاسفة وهم وجه الحضارة ومرآتها الحقيقية، وكانوا بهذا ينظرون إلى التطور والتقدم في التاريخ على أنه لا يكون إلا من خلال تطور وتقدم العلم والفلسفة والأخلاق الاجتماعية، وكانوا بهذا مناوئين لأولئك الذين يركزون على دور الساسة وأبطال المعارك في التاريخ كتوماس كارلايل.

ثالثًا: التفسير المثالي العقلاني للتاريخ عند هيجل

تمهيد

حينما نصل في حديثنا إلى هيجل (1770ـ 1831) فإنما نصل إلى أهم الفلاسفة الذين ارتبطت بهم فلسفة التاريخ، فبرغم أننا قد لا نوافق على الكثير من آراء هيجل الجزئية بصدد تفسيره للحضارات المختلفة ورأيه فيها، إلا أننا لا نملك مع ذلك إلا احترام جرأة هيجل وقدرته البديعة على الكشف عن جوهر جديد للتاريخ، فلا شك أننا معه في أن الفكر هو أساس التاريخ، فالتاريخ ليس إلا تاريخًا للوعي وتطور الوعي هو بمثابة تطور للتاريخ، والشعوب غير الواعية لا نستطيع أن نقول إنها شعوب حرة، فالحرية لا يملكها إلا من يعيها ويعي أهميتها ويعي أنها في الوعي بها، والوعي بها لا يكون إلا من خلال العقل، لأن العقل جوهر التاريخ وجوهر الإنسان على حد سواء.

1 ـ أسس النظرة الفلسفية للتاريخ عند هيجل

بـذل هيجـل جهـدًا فـي توضيـح مـا يعنيـه بفلسـفة التاريـخ حينمـا هاجـم الكثيـر مـن هـذا النـوع مـن الدراسـة علـى أسـاس أن الفيلسـوف يأتـي معـه بـآراء ومقـولات فلسـفية مسـبقة، وبرغـم الأحـداث والأعمـال والظواهـر التاريخيـة علـى الدخـول فـي هـذه الأفـكار والمقـولات الجاهـزة المعـدة مسـبقًا، وقـد رد هيجـل علـى هـؤلاء محـددًا مـا يقصـده بالنظـرة الفلسـفية للتاريـخ أو فلسـفة التاريـخ علـى أسـس هـي:

(أ) أن فيلسـوف التاريـخ لا يزاحـم المـؤرخ التجريبـي فـي البحـث عـن الوقائـع التاريخيـة وجمـع المعلومـات والمـادة التاريخيـة كالوثائـق ومـا إليهـا، بـل أن الفيلسـوف لا ينشـغل بمثـل هـذا إنمـا هـو يفسـر التاريـخ بوصفـه تجليًـا لحركـة الـروح العقليـة فـي الزمـان.

(ب) أن الفكـرة الوحيـدة التـي تجلبهـا الفلسـفة معهـا وهـي تـدرس التاريـخ ـ فـي نظـر هيجـل ـ هـي الفكـرة البسـيطة عـن العقـل والتـي تقـول إن العقـل يسـيطر علـى العالـم، وإن تاريـخ العالـم يتمثـل أمامنـا بوصفـه مسـارًا عقليًـا.

والواقـع أن العقـل يحتـل مكانـة مركزيـة فـي فلسـفة هيجـل، ففلسـفته بأقسـامها الثلاثـة لا تـدرس إلا موضوعًـا واحـدًا هـو العقـل فـي مجـالات مختلفـة: العقـل الخالـص فـي المنطـق، العقـل فـي حالـة اغتـراب عـن نفسـه فـي الطبيعـة، والعقـل حيـن يعـود إلـى نفسـه فـي فلسـفة الـروح(1).

مـن ثـم فالعقـل هـو جوهـر الطبيعـة كمـا أنـه جوهـر التاريـخ، وإذا كان يبـدأ فلسـفته للتاريـخ بـدون برهنـة علـى أن العقـل هـو جوهـر التاريـخ، فإنـه قـد بـرر

(1) انظر هذا بالتفصيل ما كتبه د. إمام عبد الفتاح إمام في كتابه المنهج الجدلي عند هيجل طبعة دار المعارف بمصر. 1969 ص 21 وما بعدها.

كيف أن العقل هو جوهر الطبيعة فقال إن الطبيعة تتبدى أمامنا في عدد لا حصر له من الظواهر والصور الفردية، ونحن نشعر بالحاجة إلى وحدة وسط هذا التنوع الهائل وهذه الوحدة تتبدى في العنصر الكلي الكامن وراء التنوع، فالأنواع أو الكليات أو القوانين هي ما يشكل العقل في الطبيعة، وهذا الكلي هو الحقيقي وهو الماهية ولا يمكن للحواس أن تدركه فهو لا يرى ولا يسمع لأن وجوده هو وجود من أجل العقل فحسب فالطبيعة بناء على هذا هي نوع من الفكر لكن لا كالفكر الإنساني بل هي نسق من الفكر اللاواعي أو على حد تعبير شلنج أنها عقل أصيب بالتحجر.

(جـ) أن العقل جوهر التاريخ كما هو جوهر الطبيعة مع فارق مهم هو أن العقل الذي يحكم التاريخ وهو عقل واعٍ أعني هو العقل البشري. أما حركة النظام الشمسي فهي تتم وفقًا لقوانين هي العقل الكامن في ظواهر الطبيعة لكن لا الشمس ولا الكواكب التي تدور حولها وفقًا لهذه القوانين يمكن أن ينسب لها ضرب من ضروب الوعي[1] إذ الوعي الذاتي لا يكون إلا للإنسان.

(د) ولا يعني القول بالعقل كجوهر للتاريخ أننا نقحم أفكارًا فلسفية على علم التاريخ، بل إن هذا ـ في نظر هيجل ـ نتيجة مستخلصة من التاريخ نفسه فالتاريخ كان تطوره مسارًا عقليًا وأن التاريخ يشكل المجرى العقلي الضروري لروح العالم.

فهيجل نفسه حذر من اختراع أفكار قبلية وحصرها في وثائق الماضي، وحذر أيضًا من الروايات الخرافية التي تنتشر انتشارًا واسع المدى بين الناس

(1) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول، العقل في التاريخ، ترجمة د. إمام عبد الفتاح أمام، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ص 76.

وأيضًا راجع ما كتبه د. إمام في المقدمات العامة للترجمة ص 28.

لكنهـا لا تعـد مـع ذلـك جـزءًا مـن التاريـخ، ومـن أمثـال هـذه الروايـات كمـا يقـول هيجـل مـا يرويـه اليهـود عـن أنفسـهم مـن أنهـم شـعب مختـار تعلـم مـن اللـه بطريقـة مباشـرة ومنحـه اللـه بصيـرة كاملـة وحكمـة ومعرفـة تامـة بجميـع قوانيـن الطبيعـة والـروح.

ولكـن يمكننـا أن نتسـأل هنـا مـن أيـن أتـى هيجـل بهـذه الفكـرة إلـى التاريـخ؟ وهـل هـي فكـرة جديـدة اخترعهـا ويريـد تطبيقهـا فـي التاريـخ أم أنهـا قديمـة اسـتقاها هيجـل عـن غيـره؟؟

الحـق أن هيجـل نفسـه اعتـرف بقـدم هـذه الفكـرة ويحدثنـا هـو نفسـه عـن مصادرهـا.

2 ـ العقل في التاريخ

يقـول هيجـل، وأريـد فقـط أن استشـهد بوجهتـي نظـر اثنتيـن متعلقتيـن بهـذا الاعتقـاد العـام وهـو أن العقـل قـد دبـر ولايـزال يدبـر الكـون وبالتالـي يدبـر التاريـخ أيضًـا.

أولاهمـا: تكمـن فـي هـذه الظاهـرة التاريخيـة ألا وهـي أن أنكسـاجوراس اليونانـي كان أول مـن قـال بـأن العقـل (النـوس) أو ملكـة الفهـم هـو الـذي يحكـم الكـون، ليـس العقـل الواعـي لنفسـه ولا الـروح بمـا هـي روح بـل يجـب التمييـز بوضـوح بيـن هذيـن الشـيئين. أن العقـل هـو الـذي تتألـف منـه القوانيـن الثابتـة التـي تحـدث بموجبهـا حركـة النظـام الشمسـي. ولكـن الشـمس والكواكـب التـي تـدور حولهـا بموجـب هـذه القوانيـن ليـس لديهـا وعـي عـن حركاتهـا، إن الإنسـان هـو الـذي يسـتنتج هـذه القوانيـن مـن الظواهـر الطبيعيـة وهـو وحـدة الـذي يعرفهـا.

ومـا أن اسـتعار سـقراط هـذه الفكـرة مـن أنكسـاجوراس حتـى أخـذت فـورًا مكانًـا مهمـا عنـد الفلاسـفة عـدا أبيقـور الـذي نسـب حـوادث الطبيعـة إلـى المصادفـة.

ويروي أفلاطون ما وجد سقراط من نقص في هذه الفكرة التي قال بها أنكساجوراس، وهذا النقص كان أن أنكساجوراس قد عجز عن تطبيق المبدأ في مجال الطبيعة المشخصة وعدم تفسيره لها من خلال هذا المبدأ. فقد بقي هذا المبدأ بصورة عامة في عالم المجردات، وبتعبير أدق لم تفهم الطبيعة على أنها نمو لهذا المبدأ وتنظيم ناتج عنه ولا أن العقل هو سببها.

ويستطرد هيجل: وإذا كنت قد تكلمت عن بدء ظهور هذه الفكرة ألا وهي أن العقل يدبر الكون وأشرت إلى ما اعترضها من نقص فما ذلك إلا لأن هذا النقد ينطبق بتمامه على ما نعرفه لهذه الفكرة من شكل آخر ألا وهو إيماننا بهذه الحقيقة الدينية من حيث إن الكون لا تتصرف به المصادفة ولا الأسباب الخارجية العرضية، وإنما تدبره عناية هي العناية الإلهية، وهذه الفكرة تقابل المبدأ المشار إليه، فالعناية الإلهية هي في الواقع الحكمة المقابلة للقدرة اللانهائية التي تحقق غاياتها أي غاية الكون النهائية المطلقة العقل، فالعقل هو التفكير الذي يحقق ذاته بكل حرية.

ولكن الاختلاف بين هذا الاعتقاد وبين المبدأ الذي نقول به هو ذاته التعارض بين مبدأ أنكساجوراس وبين مبدأ سقراط، فهذه الاعتقاد هو أيضًا غير محدد، إذ هو إيمان بالعناية بصورة عامة، وهذه العناية لا ترتقي إلى تحديد دقيق بحيث يمكن تطبيقها على الظواهر بكليتها وعلى سياق الحوادث في مجموعها، فمفسر التاريخ الآخذ بهذا الاعتقاد يبقى في عالم المجردات ويكتفي بأن يعتمد بصورة عامة على مبدأ العناية دون أن يحاول تطبيقه على تفاصيل الظواهر الدقيقة.

أما العناية بمعناها الدقيق فهي التي ترسم للحوادث مجراها وهي ما نسميه بمخطط العناية، ولكن هذا المخطط يبقى خافيًا عن أنظارنا وأنه لمن الجسارة بمكان أن نحاول إدراكه، ونحن وإن كان بإمكاننا أن نفسر

بـه حـالات خاصـة إلا أننـا فـي التاريـخ أمـام عـدد كبيـر مـن الأفـراد والشـعوب والـدول ولذلـك فـلا نسـتطيع أن نعتمـد فـي التفسـير علـى العنايـة[1].

ومـن هـذا يتضـح كيـف أن الصـورة الدينيـة للعنايـة الدينيـة مرفوضـة عنـد هيجـل لأنهـا تختلـف إن لـم تناقـض الفكـرة الهيجليـة مثلمـا أن صـورة العقـل فـي الطبيعـة لـدى أنكسـاجوراس مرفوضـة أيضًـا.. فمـا هـي الفكـرة التـي يريـد هيجـل عرضهـا؟ ومـا هـو التفسـير الـذي يقصـده لهـذا المبـدأ القديـم القائـل بـأن العقـل يحكـم العالـم؟ لـدى هيجـل ثلاثـة عناصـر أساسـية تفسـر لنـا هـذه المقولـة وتقـدم مـا نسـميه بالصـورة التركيبيـة العامـة لمسـار التاريـخ عنـده وهـذه العناصـر هـي:

(أ) طبيعة العقل (الروح)

يحـدد هيجـل طبيعـة الـروح بأنهـا عكـس طبيعـة المـادة فـإذا كانـت ماهيـة المـادة الثقـل فـإن ماهيـة العقـل (الـروح) هـي الحريـة، فالمـادة تميـل إلـى المركـز لأن خاصيتهـا الأساسـية الثقـل أو الجاذبيـة، ولأنهـا مؤلفـة مـن ذرات منفصلـة فـإن وحدتهـا خارجيـة. أمـا الـروح فـكل صفاتهـا لا توجـد إلا بواسـطة الحريـة، وليـس لديهـا وحـدة خـارج ذاتهـا وإنمـا وحدتهـا بداخلهـا.

فهيجـل يقصـد بالحريـة هنـا التعيـن الذاتـي أو الاسـتقلال، فأنـت حـر بمقـدار مـا تكـون مسـتقلًا لا تعتمـد فـي وجـودك علـى شـيء آخـر خـارج ذاتـك، فالـروح لكـي تكـون حـرة حريـة أصيلـة عليهـا أن تعتمـد علـى نفسـها فقـط، أعنـي أنهـا لابـد أن تكـون هـي الـذات والموضـوع فـي آن معًـا. أن تكـون العـارف والمعـروف فـي آن واحـد، وهـذا مـا يسـميه هيجـل بالوعـي الذاتـي، أو الوعـي الـذي يعـي نفسـه حيـن يـدرك العالـم الخارجـي، حيـن يصبـح الإنسـان عالمًـا معقـولًا يتحقـق العقـل فـي الخـارج بطريقـة موضوعيـة.

(1) راجع المقتطفات المترجمة من كتابات هيجل المنشور بكتاب «هيجل» تأليف أندرية كريسون وإميل بربيه وترجمة الدكتور أحمد كوي، المنشور ببيروت منشورات دار بيروت في 1955، ص113 وما بعدها.

وليس تاريخ العالم سوى صراع من جانب الروح لكي تصل إلى هذه المرحلة، مرحلة الوعي الذاتي، أعني المرحلة التي تكون فيها حرة عندما تستحوذ على العالم وتتعرف عليه على أنه ملك لها[1].

تاريخ العالم إذن هو مسار تكافح فيه الروح لكي تصل إلى وعي بذاتها أعني لكي تكون حرة، ومن هنا فهو ليس إلّا تقدم الوعي بالحرية، وكل مرحلة من مراحل سيره تمثل درجة معينة من درجات الحرية، وأول مرحلة يبدأ منها هيجل من الحضارات الشرقية القديمة: الحضارة الهندية والفارسية والصينية، والفرعونية وهذه الحضارات تتميز بخاصية أساسية هي أن المواطنين جميعًا في كل مجتمع من هذه المجتمعات كانوا عبيدًا للحاكم ينفذون مشيئته، وهذا الحاكم كان وحده هو الحر المستقل، لكن حريته لم تكن إلا جريًا وراء شهواته وأهوائه، فهي ليست تعينًا لذاته ومن ثم كان الحاكم طاغية لا إنسانًا حرًا.

أما المرحلة الثانية فتمثلها الحضارة اليونانية والرومانية حيث نجد اتساع نطاق الحرية عما كان عليه عند الأمم الشرقية القديمة، فقد كان المواطن اليوناني الروماني موطنًا حرًا، وكانوا ينظرون في ظل هذا إلى مواطني الأمم الأخرى على أنهم برابرة وهمج، ولقد أقر هذا فلاسفة اليونان الكبار أفلاطون وأرسطو في اعتقادهم وتبريرهم لنظام الرق.

ووصل بنا هيجل في تحليله إلى أن الأمم الجرمانية كانت أول الأمم التي تصل إلى الوعي بأن الإنسان بما هو إنسان حر، وأن الحرية تؤلف ماهية الروح، وقد عانت البشرية حتى وصلت إلى هذا الأمر.

(ب) كيفية تحقق العقل في التاريخ

يحدثنا هيجل بعد ذلك عن الوسائل التي تستخدمها الروح لكي تتحقق

(1) راجع معنى الحرية عند هيجل فيما كتبه الدكتور زكريا إبراهيم في «هيجل أو المثالية المطلقة» طبعة دار مصر للطباعة والنشر بالقاهرة 1970م ص 226 وما بعدها.

بالفعل في العالم فيقول: إن الروح في الأصل أشبه بالبذرة الجوانية ثم تبدأ في تطوير نفسها شيئًا فشيئًا مستخدمة في ذلك وسائل خارجية وظاهرة تتمثل أمامنا في التاريخ... لكن ما هي هذه الوسائل؟

بالرغم من أن الموضوع الحقيقي للتاريخ هو الكلي لا الفرد، ومضمونه الحقيقي هو تحقق الوعي الذاتي للحرية لا مصالح الفرد وحاجاته وأفعاله.

لكن أول نظرة إلى التاريخ فيما يقول هيجل تقنعنا أن أفعال الناس تصدر عن حاجاتهم وانفعالاتهم ومصالحهم الخاصة، فيكون بذلك اقتناعنا بأن محرك التاريخ هو إشباع الرغبات الأنانية فهي أكبر منابع السلوك أثرًا، وليس من شك أن حاجات الأفراد ومصالحهم هي الدافعة إلى كل سلوك تاريخي وأن تحقيق حاجات الفرد هو الذي ينبغي أن يحدث في التاريخ.

وقد تعرض علينا عملية إشباع هذه الحاجات الكثيرة من المناظر الكئيبة والظواهر المخيفة، ذلك لأن الانفعالات والغايات الخاصة لا تعترف بالحدود والحواجز التي يفرضها عليها القانون والأخلاق، ولكنها مع ذلك وسائل لتحقيق ما نسميه بالمصير الجوهري أو الغاية المطلقة أو النتيجة الحقيقية للتاريخ.

ويشير هيجل هنا إلى أن الفكرة تتحقق باستمرار عن طريق ضدها فالمبدأ أو الغاية أو طبيعة الروح هي شيء مجرد عام وكلي فحسب أو هو وجود من أجل ذاته، أو وجود بالقوة بلغة أرسطو أعني أنه وجود لم يظهر إلى العالم الخارجي بالفعل، لأنه يحتاج إلى عامل آخر يحوله من الإمكان إلى التحقق الفعلي وهذا العامل الثاني وهو الإرادة وهو يعني بها فاعلية الإنسان بالمعنى الواسع للكلمة، فبهذه الفاعلية وحدها تتحقق الفكرة مثلما تتحقق الخصائص المجردة بصفة عامة وتنتقل إلى حيز الفعل.

ومعنى ذلك أن كل ما تحقق طوال التاريخ من مبادئ وأفكار عامة قد

احتاج إلى منفعة شخصية أو حاجات جزئية تكون بمثابة العامل الذي يخرج هذه المبادئ إلى حيز الوجود الفعلي ويجعلها تتحقق، وعلى ذلك فم يتم إنجاز شيء دون اهتمام خاص من جانب الفاعل، إذ يقول هيجل في وضوح شديد «إننا نؤكد أنه لم يتم إنجاز شيء دون اهتمام خاص من جانب الفاعل وإذا كان الاهتمام يسمى انفعالًا.. فإننا نستطيع أن نؤكد على نحو مطلق أنه لم ينجز شيئًا عظيمًا في العالم بدون عاطفة وانفعال[1].

ولذلك نجد هيجل يدرس جانبين أساسيين بصفة مستمرة «الأول هو الفكر» والثاني هو «انفعالات البشر» ويقول إن الجانب الأول هو السدي والثاني هو اللحمة في النسيج الهائل الذي يغزل منه التاريخ الكلي، أما الحرية الأخلاقية التي تتحقق في الدولة فهي الوحدة التي تجمع هذين الجانبين معًا، وإن اعتراف هيجل بهذا الجانب الذاتي الداخلي للفرد في التاريخ الكلي جعله يجد أنه لو حدث اتحاد بين هذا الجانب الذاتي مع الغاية العامة للدولة بحيث يجد كل منها في الآخر إشباعه وتحققه الفعلي، فإن الدولة في هذه الحالة تكون قد تأسست تأسيسًا قويًا متينًا، واللحظة التي تصل فيها الدولة إلى هذا الانسجام بين المصلحة الخاصة للمواطن والمصلحة العامة للدولة هي فترة ازدهارها وقوتها، ويحتاج هذا التحقق إلى صراع طويل يقوم به العقل لكي يكشف عن النظم السياسية التي يتحقق فيها هذا الانسجام المنشود كما يحتاج إلى تربية وترويض للحاجات والمصالح والانفعالات الجزئية.

ولعل هذا هو ما حدا بهيجل إلى أن يبين دور الأبطال في التاريخ ويعترف بهذا الدور، لكنه يرى أن الأبطال الحقيقيين هم أبطال التاريخ الذين وهم يحققون غاياتهم الخاصة، يحققون مطلبًا عامًا، وهذا بما لديهم من بصيرة بمتطلبات العصر وهذا هو مصدر عظمتهم.

(1) راجع ما قاله هيجل في محاضراته في فلسفة التاريخ، الترجمة العربية، ص 92 وما بعدها.

ولعلنا نلاحظ هنا مدى ما يكمن في هذه الفكرة الهيجيلية من واقعية فهو يصور العلاقة الجدلية بين المثالي والواقعي كما يلاحظها في التاريخ ـ على حد تعبير جارودي[1] ـ لأنه يعرف عظماء الرجال بأنهم أولئك الذين يعرفون متطلبات اللحظة الراهنة أو ما يجب فعله فيها والمثالية هنا ليست شيئًا بعيدًا عن الواقع أو عن التاريخ فهي ليست خلقًا أو إبداعًا ولا وحيًا من السماء وإنما هي معرفة ما هو موجود وما يتطلبه من فعل أي أن الرجل العظيم يمثل العقلانية الداخلية للتاريخ[2].

(ج) الشكل الذي تتحقق فيه الروح (العقل)

إن هذا الشكل كما أوضحنا يتحقق من وجهة نظر هيجل حينما تتحدد الإرادة الذاتية والإرادة الموضوعية أو الجانب الذاتي مع الجانب الموضوعي، وتتجلى هذه الوحدة في الكل الأخلاقي أو الدولة، فهي وحدها الحقيقة الواقعية التي يجد فيها الفرد حريته الخاصة بشرط أن يعرف ما هو مشترك للكل، ومن هنا كانت الدولة هي وحدة الأخلاق الذاتية والأخلاق الموضوعية أو هي التحقق الفعلي للحرية، إذ فيها تبلغ الحرية مرتبة الموضوعية، ذلك لأن الإرادة التي تطيع القانون وتخضع له هي وحدها الإرادة الحرة لأنها تطيع نفسها وتخضع إرادة الإنسان الذاتية للقوانين فيتلاشى التعارض بين الحرية والضرورة الخارجية المتمثلة في القوانين[3]، ويكون للعقل وجود ضروري بوصفه حقيقة الأشياء وجوهرها

---

(1) Garaudy (Roger), Perspectives de L'homme, Paris, 1969, pp. 409 - 410.

نقلًا عن إمام عبد الفتاح، مقدمة ترجمته لمحاضرات في فلسفة التاريخ، ص 40.

(2) انظر من مقتطفات «هيجل كيف تتجدد المؤسسات وما هو دور الرجال العظماء في التاريخ» بكتاب «هيجل» تأليف أندريه كريسون وأميل برييه الترجمة العربية ص 129 وما بعدها.

(3) يذكرنا هذا بكارل باسبرز حينما كتب عن العلاقة بين الحرية والسلطة فقال: «إن الحرية ليس لها معنى إلا من حيث علاقتها بما تخضع له من سلطة ولا تكون السلطة حقيقية إلا عندما تبين الحرية، أن كل من يصير حرًا على الحقيقة هو من يخضع للسلطة وكل من يطيع السلطة الحقيقية يصير حرًا على الحقيقة فالحرية تستمد مضمونها الذاتي من السلطة». (انظر في هذا): كارل ياسبرز، الحرية والسلطة، مقال بمجلة ديوجين، العدد الأول الترجمة العربية، نشر دار مصر للطباعة، بدون تاريخ، ص 33.

ونحـن أحـرار حيـن نعتـرف بـه كقانـون ونتبعـه بوصفـه جوهـر وجودنـا، ومعنـى ذلـك أن تحقـق الحريـة هـو نهايـة الـروح لا بدايتهـا، وهـي تتخـذ الجانـب الذاتـي وسـيلة لهـذا تتحقـق والصـورة التـي تحقيـق فيهـا هـي الدولـة بوصفهـا الجانـب الأخلاقـي الـذي يضـم فـي آن واحـد الجانـب الذاتـي والموضوعـي معًـا.

ولكـن كيـف يمكـن للإنسـان العـادي أن يـدرك ويفهـم هـذه الوحـدة بيـن الجانـب الذاتـي والجانـب الموضوعي؟

هنـا نجـد هيجـل يقـرر أن الـروح الإنسـانية (العقـل الإنسـاني) يصبـح واعيًـا بهـذه الوحـدة عـن طريـق ثلاثـة أشـكال، أولهـا: الديـن، عـن طريقـه نصـل إلـى صـورة مـن هـذه الوحـدة الواعيـة حيـن يصـل الإنسـان المؤمـن إلـى الوعـي بالـروح المطلـق، وثانيهـا: الفـن الـذي تتحقـق فيـه وحـدة الجانـب الذاتـي والجانـب الموضوعـي وثالثها: الفلسـفة التـي تقـدم لنـا صـورة مـن هـذا الاتحـاد بيـن الجانـب الذاتـي والجانـب الموضوعـي بيـن الـذات والموضـوع، ويقـول هيجـل فـي هـذا: إن ديـن الدولـة أي دولـة هـو الـذي يحـدد دسـتورها ونظمهـا السياسـية كمـا ينعكـس ذلـك علـى الفـن والفلسـفة ولهـذا «فالدسـتور السياسـي المعيـن لا يمكـن أن يوجـد إلا مرتبطًـا بديـن معيـن، تمامًـا كمـا أنـه فـي الدولـة المعينـة لا يمكـن أن توجـد إلا فلسـفة معينـة أو نـوع معيـن مـن الفـن»[1].

وهـذه الجوانـب هـي مـا يسـمى بالـروح الجزئيـة المعينـة الخاصـة بشـعب مـن الشـعوب، وهـي تتغلغـل فـي الأنشـطة المختلفـة لهـذا الشـعب، ومـن هنـا كان الشـعب المتخلـف سياسـيًا دائمًـا لا يمكـن أن ينتج فنًـا متقدمًـا أو فلسـفة حقيقيـة،

(1) انظر الترجمة العربية «لمحاضرات في فلسفة التاريخ» لهيجل، ص 137 وما بعدها.

فوجـود الدولـة وتقدمهـا السياسـي لازم لنهضـة العلـوم والفنـون والآداب، ولا تظهـر الفلسـفة إلا حيـث توجـد الحيـاة السياسـية، فالفلسـفة هـي المرحلـة التـي يصـل فيهـا العقـل الكلـي إلـى الوعـي بذاتـه وهـي لا تبنـي مجتمعـات مـن لا شـيء ولا تخلـق نظامًـا مـن العـدم، لأنهـا كمـا يقـول هـي التعبيـر عـن عصرهـا ملخصًـا فـي الفكـر.

3 ـ فلسفة التاريخ هي نظر إلى التاريخ الحاضر

لعـل مـا انتهـى إليـه هيجـل فـي فكرتـه عـن أن الفلسـفة هـي التعبيـر عـن عصرها فقـط دون محاولـة استكشـاف لمـا يمكـن أن يكـون مـن إصـلاح أو فسـاد، هـي مـا حـدا بـه إلـى النظـر إلـى فلسـفة التاريـخ نظـرة نصادفهـا لـدى هيجـل بصـورة غريبـة، إذ ينظـر إلـى فلسـفة التاريـخ علـى أنهـا مقيسـة بفكرتـه عنهـا، هـي التاريـخ نفسـه مقيسًـا بوجهـة النظـر الفلسـفية، أي مـن وجهتـه الداخليـة لا الخارجيـة، ومـن هنـا أنكـر هيجـل علـم المـؤرخ بالمسـتقبل.. وأيـة وثائـق هـذه أو أيـة مصـادر تاريخيـة يملكهـا ويسـتطيع بواسـطتها واسـتنادًا إليهـا أن يتأكـد مـن حقائـق لـم تحـدث بعـد؟

وكلمـا نظـر إلـى التاريـخ بمقاييـس الفلسـفة تبيـن بشـكل واضـح أنـه لا سـبيل أمامـه الآن أو بعـد الآن لأن يعـرف شـيئًا عـن المسـتقبل الـذي أوصـد بابـه فـي وجهـه، إن التاريـخ لابـد أن ينتهـي بالحاضـر لأنـه لـم يحـدث جديـدًا بالنسـبة لهـذا الحاضـر، ولكـن ليـس معنـى هـذا تمجيـد الحاضـر أو أن التقـدم مسـتحيل فـي المسـتقبل، ولكـن معنـاه الاعتـراف بـأن الحاضـر حقيقـة واقعـة وأننـا لا نـدرك ماهيـة مـا يصيـب المسـتقبل مـن نجـاح، أو أن المسـألة كمـا يقـول هيجـل هـي أن المسـتقبل ليـس مسـألة معرفـة ولكنـه مسـألة مخـاوف وآمـال، وليسـت هـذه المخـاوف والآمـال مـن قبيـل التاريـخ.

4 ـ وقفة نقدية مع هيجل

ومـن الواضـح أن هيجـل يقصـد فيمـا سـبق أن التاريـخ لا ينتهـي فـي المسـتقبل وإنمـا ينتهـي فـي الحاضـر، وقـد واجهـت هـذه النظريـة انتقـادات عنيفـة أهمهـا مـا

وجهه الكاتب السويسري القدير إدوار فيوتر الذي قال إن فلسفة التاريخ تتبع سياق الحياة الإنسانية من بدايتها إلى نهايتها أي نهاية العالم وإلى يوم الحساب. على نحو ما فعل مفكرو العصور الوسطى ولذا كانت جهودهم عظيمة، أما فلسفة هيجل في التاريخ وهي التي لا تختتم التاريخ بيوم الحساب وإنما تختتمه بيومنا هذا، تنتهي بنا إلى تمجيد الحاضر والاعتقاد بأنه هو الوضع المثالي، ومعنى ذلك إنكارها لأي تقدم يحتمل أن تحرزه البشرية في المستقبل، ثم هي من شأنها أن تبرر تبريرًا فلسفيًا زائفًا أي سياسة قاسية غير مستنيرة، تبقى على الأوضاع الحاضرة بلا تغيير[1].

ونحن وإن كنا نلوم هيجل على قصره النظرة الفلسفية إلى التاريخ على النظرة في التاريخ الماضي والحاضر والتوقف عند هذا، لأن الوعي بالتاريخ الماضي والحاضر لابد أن يولد وعيًا بما يمكن أن تكون عليه المراحل التالية للتاريخ، وهذه هي قيمة فلسفة التاريخ الحقيقية، فقد سلب هيجل فلسفة التاريخ أحد مقوماتها وإحدى فوائدها.

فإننا ـ مع ذلك ـ لا نوافق فيوتر على أن فلسفة هيجل في التاريخ من شأنها أن تبرر الأوضاع الحاضرة لأن الوعي دائم والتطور دائم طالما أن ذلك الوعي يقظ لا يتوقف، فقصد هيجل كان أن التنبؤ بالمستقبل إما تنبؤ بمخاوف أو آمال وهذا في نظره ليس تاريخًا وإنما التاريخ هو ما يقع فعلًا من أحداث، وفلسفة التاريخ تكمن في الوعي الفلسفي بهذه الأحداث التي تقع، ولكن إذا تساءلنا ما هي مضامين هذا الوعي من واقع فلسفة هيجل؟ لكانت هذه المضامين تعني التطور والتأثير في المستقبل لأن الوعي الذاتي يحدث الوعي الموضوعي ومن كلاهما يحدث التطور في التاريخ.

(1) انظر في هذا ما كتبه كولنجوود (ر. ج) في «فكرة التاريخ» ترجمة محمد بكير خليل، المنشور بالقاهرة عن لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1968 ص 220 ـ 221.

وليس ذنب هيجل أن أصبحت نظريته التاريخية كما ـ يقول أحمد صبحي[1] ـ جزءًا من أيديولوجية أبشع النظم السياسية وأكثرها تعصبًا وبربرية، ويعني بذلك النظام النازي، نقول ليس هذا ذنب هيجل لأن فهم فلسفته غمض على كثيرين ففسرت عدة تفسيرات كان منها التفسير النازي والتفسير الماركسي والتفسير الوجودي... إلخ، فقد قدم هيجل أفكاره بصدد رؤيته للتاريخ وكان متعصبًا، كما أوضحنا، للشعب الجرماني والأمة الألمانية وهذا لأنه رأى أن الوعي قد بلغ ذروته لدى الأمة الجرمانية وهذا إلى حد ما كان موافقًا لعصره، لكنه لو كان يعيش حتى اليوم لحدثنا عن مراحل جديدة حققها التطور الروحي بالوعي في التاريخ.

والحق أن هذا العمل القيم الذي قام به هيجل في «محاضراته في فلسفة التاريخ» كانت أهميته الحقيقية في أنه قد أثر تأثيرًا شديدًا على خلفائه بالإضافة إلى أنه أظهر معنى لأهمية الماضي في فهم الحاضر، وهذه حقيقة كانت مفتقرة إليها أغلب كتابات فلاسفة القرن الثامن عشر على حد تعبير وولش[2].

ومع ذلك فإن هذا لا يعني تسليمنا بأفكار هيجل وموافقتنا عليها بل إن قارئ «العقل في التاريخ» لا يملك في كثير من الأحيان إلا أن يلعن النظرة العنصرية التي كان ينظر هيجل من خلالها مثلًا للحضارات الشرقية القديمة وللهنود الحمر وللزنوج[3]، وأيضًا يكتشف القارئ لهذا الكتاب نقص وخلل

(1) راجع تعقيب د. أحمد صبحي علي فلسفة هيجل في التاريخ في فس المرجع السابق ص 210.

(2) انظر: وولش (د. هـ)، مدخل لفلسفة التاريخ، ترجمة. أحمد حمدي محمود، نشر مؤسسة سجل العرب بالقاهرة، 1962، ص197.

(3) راجع رأي هيجل هذا في الترجمة العربية للعقل في التاريخ ج1 من محاضرات هيجل في فلسفة التاريخ. وكذلك راجع انتقادات د. إمام عبد الفتاح في مقدمته لهذه الترجمة ص47.

المادة التاريخية التي اعتمد عليها هيجل في مواطن قليلة نسبيًا من كتابه، لأن هذا النقص يضعف من قيمة النتائج المستخلصة منهجيًا وفلسفيًا، ولعل هذا النقص هو ما أوقعه في تلك الهفوات والأحكام المتسرعة على بعض الشعوب والحضارات وكان ينتظر من هيجل طالما طالب بالوعي وبضرورة كفاية المادة التاريخية والموضوعية أن ينأي بفلسفته في التاريخ عن هذه الأخطاء التي إن بدت جزئية في مظهرها فإنها عميقة في مغزاها حينما يحكم التاريخ على هيجل نفسه. ولا أدل على هذا التسرع من ذلك الكم الهائل من المغالطات والفهم الخاطئ الذي اكتظ به كتابه عن «العالم الشرقي»[1]، فقد لوى عنق الحقائق لتتفق مع وجهة نظره الخاصة بتطور الروح، فاعتبر مصر ملحقة بالإمبراطورية الفارسية لتكون مجرد الجسر الذي تعبر عليه الروح إلى العالم اليوناني. فقد أسقط هيجل عنصر الزمان وأغفل المسار التاريخي للأحداث إغفالًا مخزيًا.

(1) انظر الترجمة العربية لهذا الكتاب التي قام بها د. إمام عبد الفتاح، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1986.

الفصل السادس

التفسيرات الغربية المعاصرة للتاريخ في القرنين التاسع عشر والعشرين

- أولًا: التفسير المادي للتاريخ عند ماركس وانجلز

- ثانيًا: التفسير البيولوجي للتاريخ لدى اشبنجلر

- ثالثًا: نظرية التحدي والاستجابة لدى أرنولد توينبي

الفصل السادس

التفسيرات الغربية المعاصرة للتاريخ

في القرنين التاسع عشر والعشرين

أولًا: التفسير المادي للتاريخ عند ماركس وانجلز

تمهيد

لم يلق أي مذهب فلسفي في التاريخ مبلغ شهرة المذهب الماركسي، وليس لدينا شك في أن انتشاره كان لمقومات أساسية اعتمد عليها بُناته (ماركس ـ انجلز ـ لينين)، فلقد نجحت الماركسية في استيعاب مشكلات العصر والتعبير عنها وتقديم الحلول الممكنة التطبيق لها، ولما كانت هذه المشكلات تمس جماهير عريضة في العالم (البروليتاريا) وتعبر عن مصالحها التي أهدرت في فترة حرجة من فترات سيطرة الرأسمالية اللاواعية بمصالح العمال على الغرب، فكان لابد لهذه الأفكار التي تمثل خطة عمل جماعية، أن تسود وتنتشر كانتشار نبأ مهم عبر وكالات الأنباء العالمية.

ومن وجهة نظر فلسفة التاريخ نجد أن لهذا الانتشار عوامل كثيرة تبرره، ولقد استطاع ماركس (1818 ـ 1883) وانجلز (1820 ـ 1895) أن يعيا مدى ما للنظرة الفلسفية للتاريخ من أهمية، فكان أن قدما المادية التاريخية مساوقة للمادية الديالكتيكية وكأنهما كانا يحسان أن المادية الديالكتيكية كمذهب

فلسفي مادي مثله مثل المذاهب المادية الأخرى التي كانت منتشرة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر لن يتعدى انتشاره نطاق الفلاسفة ومن يهتمون بالفكر والفلسفة إن لم تصاحبه تلك النظرة الإستقرائية التاريخية التي كشف من خلالها أن المادية الديالكتيكية هي المرحلة الحالية من التطور التاريخي وهي ما بواسطتها سيتم الانتقال إلى المرحلة المستقبلة من التاريخ الذي تحصل فيه طبقة البروليتاريا على حقوقها كاملة. ومن هنا كان ضمان انتشار هذه الفلسفة بما تحمله من أفكار أثرت كل هذا التأثير الذي لم يكن ماركس يحلم به، فهو الذي قال وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة: ليس بين أبناء العصر من لقي مقتًا وافتراء عليه مثل ما لقيت.

وإذا كنا نطمئن ماركس في مماته بقولنا له إن مذهبه قد استحال لدى أكثر من ثلث العالم الآن إلى شبه عقيدة مقدسة أن لم يكن كذلك بالفعل. فإننا نتسائل من ناحية أخرى عن ماهية هذا التفسير المادي للتاريخ الذي كان كما قلنا مسوغ انتشار هذا المذهب وعن أسس هذه المادية التاريخية والنتائج التي وصل إليها دعاتهم من خلال نظرتهم هذه إلى التاريخ؟

نود أن نشير قبل الإجابة عن تلك التساؤلات أن الفلسفة الماركسية لم تنشئ من فراغ تحليلاتها المادية للتاريخ بل سبقها إلى ذلك كثير من الفلاسفة عبر التاريخ، وفي عصر ماركس نفسه نشأت الماركسية وليدة المنهج الجدلي الهيجلي، فلقد عرت الماركسية المنهج الجدلي عند هيجل من ثوبه المثالي وألبسته ثوبها المادي متخذة إياه كمنهج لها، وكذلك اتخذت التفسير المادي من خلال الأساس المادي الذي تبنته الاتجاهات المادية التي كان أشهرها اتجاه فويرباخ الذي بنى مذهبه المادي من خلال هجومه على الدين في كتابه «ماهية المسيحية» حيث قرر إن الإنسان هو ما يأكل وليس ما يعتقد أو يفكر، ولقد أخذت أيضًا ما تبلور لدى الكثير من المفكرين في تلك الفترة من أن

الاقتصاد هو أساس تغير البناء الاجتماعي وموارد العيش هي أساس التقدم البشري[1].

وإذا كانت كل هذه الاتجاهات قد أثرت في نشأة الفلسفة الماركسية وتفسيرها المادي للتاريخ فإن هذا لا يقلل من أصالة المذهب الماركسي، لأن التركيبة التي قدمها ماركس من كل هذه الأفكار هي ما شكل مضمون فلسفته وليس أي منها وحده كان يمكنه الوصول إلى هذه التركيبة، فالفلسفة الماركسية شأنها هنا شأن كل الفلسفات تأثرت بما سبقها وما عاصرها من أفكار وقدمتها في صورة تركيبية جديدة كانت أهميتها في ما استخلص منها من نتائج وما حققت من أهداف وما أحدثت من تغييرات في خريطة العالم وما ينتظر أن تحدثه سلبًا أو إيجابًا في تاريخ العالم من تقدم، ولنعود إلى تساؤلاتنا السابقة ولنترك الإجابة عنها للماركسيين[2] المخلصين الذين يعرضون مذهب ماركس وانجلز من وجهة نظر مؤمنة وفاهمة لمبادئهما، وليكون تعليقنا على النظرية بعد عرضها.

1 ـ المادية التاريخية علم فلسفي

ما هي المادية التاريخية؟ وما هو موضوع دراستها؟ وماذا تتناول بالبحث في المجتمع؟ وما هو موقفها من العلوم الفلسفية والاجتماعية الأخرى؟ وهل تحيط كل الإحاطة بتفسير قوانين العملية التاريخية؟ وما هو جوابها عن السؤال بصدد مغزى التاريخ ورسالة الحياة البشرية؟

(1) انظر في تفصيل النظرة المادية الاقتصادية عند الماركسية: آلبان ويدجري، نفس المرجع السابق، الترجمة العربية، ص 187 وما بعدها.

Seligman (E.R.A), the economic interpretation of history, 1898, pp. 60 - 86.

(2) سنعتمد في عرضنا للمذهب أساسًا على: يوغوسلافسكي وكاربوشين وراكيتوف وتشير تيخين وأبزرين في مؤلفهم «في المادية الدياليكتيكية والمادية التاريخية، ترجمة خيري الضامن، المنشور بدار التقدم، موسكو 1975م ص 280 وما بعدها.

إن علومًا اجتماعية كثيرة ذات مستويات تعميمية مختلفة موجودة، فهناك تاريخ الاقتصاد وهناك الإحصاء الاقتصادي واقتصاد الصناعة والتموين، والتجارة، والمالية، الاقتصاد السياسي والتاريخ... إلخ.

لكن المادية التاريخية هي علم فلسفي يتناول بالبحث قوانين حياة أي مجتمع وتطوره في إطار ما يميز تلك القوانين عن القوانين الشاملة للوجود عمومًا، فالقوانين التي اكتشفتها المادية ليست سارية المفعول في الطبيعة، إذ إنها جميعًا قوانين اجتماعية من حيث شكل مفعولها ومن حيث مضمونها، أما المجتمع فهو لا ينفصل عن حياة الناس ونشاطهم، ولذلك لا يمكن لقوانين الحياة الاجتماعية أن تتجلى إلا عبر نشاط الناس.

إن المادية التاريخية كعلم فلسفي إنما تدرس الجوانب والاتجاهات والقوانين العامة في حياة المجتمع البشري وتطوره، وهي تتناول دومًا قضية العلاقة بين الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي وقضية موضوع وذات (فاعل) العملية التاريخية، ومهما كانت المسألة التي تتناولها المادية التاريخية فإن الأسلوب الفلسفي في تحليل الظواهر الاجتماعية يتجلى دائمًا في مراعاة التناسب بين الموضوعي والذاتي بين الظروف والإنسان فالمادية التاريخية إذن تدرس أولًا: السنن العامة لحياة وتطور أي مجتمع بشري ولما كانت هذه القوانين تفعل فعلها بأشكال متباينة في العصور التاريخية المختلفة، فإن المادية التاريخية تدرس أعم مراحل تطور التاريخ البشري العالمي والتشكيلات الاجتماعية الاقتصادية وقوانين ظهورها وازدهارها وفنائها.

وهي تدرس ثانيًا: العلاقة بين الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي، وهذا من شأنه أن يتيح لها إمكانية التفسير الصائب لقوانين العملية التاريخية، ليس كمفعول لقوى غيبية تفرض إرادتها على البشر، بل كمفعول للقوانين التاريخية عبر تصرفات الناس وعبر نضالهم في سبيل بلوغ أهدافهم التي لا

تمت أحيانًا بأية صلة لسير التاريخ عمومًا، ولكنها تتشابك معه تشابكًا ضمنيًا عضويًا.

ولدى تحليل التاريخ اتضح للمادية التاريخية أن التاريخ يسير من الأشكال الواطئة للتنظيم الاجتماعي إلى أشكاله الأرقى، وأن الانتقال إلى شكل أرقى للتطور أمر حتمي وذلك لأن الأشكال القديمة للنظام الاجتماعي قد ولى زمانها وصارت عائقًا أمام مواصلة تطور المجتمع، وأثبتت المادية التاريخية كما يرى دعاتها استنادًا إلى معطيات التاريخ وإلى خبرة البشرية طوال القرون أن المجتمع الخالي من الاستغلال والاضطهاد والمبني على أساس العمل الحر ليس حلمًا طوباويًا وإنما هو نتيجة لتطوره الداخلي، وأن الانتقال إلى هذا المجتمع الشيوعي أمر حتمي مثلما كان أمرًا حتميًا في السابق الانتقال إلى الأشكال الأرقى للنظام الاجتماعي.

ولقد أضافت المادية التاريخية بهذا الاستنتاخ المهم إلى التعليل التاريخي والاقتصادي التي قدمته الشيوعية العلمية لحتمية انتقال المجتمع إلى طريق التطور الشيوعي تعليلًا آخر هو التعليل الفلسفي، وكشفت عن الطريق الثوري لانتقال المجتمع من الرأسمالية إلى الشيوعية، ولذلك ترتبط المادية التاريخية ارتباطًا لا ينفصم بنظرية وتطبيق الشيوعية العلمية، وتتجلى في هذا الترابط بين المادية التاريخية وبين نظرية النضال في سبيل الشيوعية، حزبية المادية التاريخية التي هي عبارة عن انعكاس نظري لمصالح الطبقة العاملة وأهدافها.

ويحاول نقاد الماركسية البرجوازيون أن يثبتوا أن ما يعلنه الفلاسفة الماركسيون من صلة بين المادية التاريخية وبين مصالح الطبقة العاملة وأفكار الشيوعية ما هو إلا دليل على ضيق الأفق الطبقي لدى العلم الاجتماعي الماركسي اللينيني، ويزعم أولئك النقاد أن وضع النظرية العلمية حقًا لا يمكن إلا إذا كان باستطاعة المفكر أن يعلو على المصالح الطبقية

ويتجاوزها، ذلك لأن أي موقف طبقي إزاء العلم يؤدي إلى التحيز وضيق التفكير.

يناقش الماركسيون هذا النقد فيقولون: هل في ذلك شيء من الصواب؟ هل يستطيع الإنسان الذي يعيش في مجتمع مقسم إلى طبقات أن يعلو على المصالح الطبقية؟ ليس في المجتمع الطبقي أناس خارج الطبقات، فلا يمكن للمرء أن يعيش في مجتمع وأن يكون متحررًا منه، ولا يستطيع الإنسان إلا أن يعتبر نفسه «حرًا بهذا المعنى» ولكنه لا يمكن في الواقع التحرر من المصالح الطبقية في المجتمع الحديث، فإن فكرة مثل هذه «الحرية» ما هي إلا وهم برجوازي.

إن كل فيلسوف أو رسام أو كاتب لابد وأن يزود ويعبر في نتاجه دومًا عن مصالح طبقية اجتماعية معينة سواء أراد ذلك أم لم يرده، وبذلك تكمن حزبية موقف كل شخص بغض النظر عما إذا كان منتميًا من الناحية الشكلية إلى حزب ما أو غير منتم، ولا يعني ذلك أن مصالح الطبقة الاجتماعية يدافع عنها بالضرورة أبناء تلك الطبقة فقط، فإن حزبية الأيديولوجي مشروطة ليست بانتمائه إلى طبقة معينة بقدر ما هي مشروطة بكونه يدافع عن مصالح تلك الطبقة بالذات.

فالديمقراطيون الثوريون الروس في القرن التاسع عشر كانوا أيدلوجيين للفلاحين الثوريين ولكنهم لم يكونوا فلاحين أبدًا، فإن هيرتسن مثلًا كان من طبقة النبلاء وكذلك كان تشيرنيشيفسكي وبيلينسكي ودوبرلوبوف من المثقفين غير النبلاء، وكذلك ماركس وإنجلز لم يكونا من العمال ولكنهما دافعا في مؤلفاتهما بثبات دائم عن مصالح الطبقة العاملة وعللا علميًا أهداف نضالهما ووسائله.

وهكذا يعبر كل مفكر عن مصالح طبقة معينة، فهل يجعله ذلك ضيق الأفق محدود التفكير؟

لا يمكن الجواب ـ من وجهة نظر الماركسيين ـ عن هذا السؤال بصورة مطلقة لأن القضية تكمن في طبيعة الطبقة التي يعبر المفكر عن مصالحها فالبرجوازية، كطبقة، قد دخلت منذ زمان بعيد في تناقض مع سير التاريخ، وصارت مصالحها في أيامنا هذه متعارضة ليس فقط مع مصالح الطبقات الأخرى بل ومع تطور المجتمع ككل، ولذلك فإذا كان الأيدلوجي المعاصر يلتزم بمواقف البرجوازية فهو لابد وأن يشوه عملية التطور الاجتماعي الفعلية من أجل مصالحه الطبقية، وأن يعجز عن وضع نظرية علمية حقًا.

وعلى النقيض من ذلك أيدلوجي الطبقة العاملة التي تعكس مصالحها اتجاهات التطور التاريخي خلافًا لمصالح البرجوازية، فالطبقة العاملة لها مصلحة في تقدم المجتمع وهي ليست بحاجة تبعًا لذلك إلى تشويه اللوحة الفعلية للحياة الاجتماعية، وهكذا فإن حزبية الفلسفة الماركسية ليست إطارًا يحددها بل هي تعبير عن موضوعيتها العلمية.

2 ـ الفهم المادي للتاريخ

حاول الناس منذ أقدم العصور أن يتكهنوا أسرار القوة التي تتحكم في تطور الحياة الاجتماعية، ونصح الدين والكنيسة الإنسان الخاطئ بأن يوجه أنظاره إلى الإله وأن ينتظر منه الرحمة والغفران فاليد الإلهية ـ كما تقول الكنيسة للرعية ـ تمسك بزمام كل دروب التاريخ ولا يبقى أمام المؤمنين غير الخضوع والرضوخ وانتظار المعجزة بكل مسكنة.

وكما رفضت الماركسية التفسير الديني للتاريخ، فقد رفضت أيضًا التفسير العقلي للتاريخ في قولهم: كان بعض المفكرين قد دعوا إلى سماع صوت العقل ورفضوا سماع الكنيسة، وكان هؤلاء المفكرون يرون في إبداع البشر العقلاني القوة المحركة للعملية التاريخية، ولكن الماركسية ترى أن جميع الفلاسفة الذين تناولوا من قبلها قضية المجتمع فإنهم يلتزمون بمواقف

المثالية بغض النظر عن كونهم ماديين أو مثاليين فليس هناك ما يثير الدهشة في أن يلتزم بهذا الموقف الفيلسوف المثالي الموضوعي ـ على حد تعبير الماركسيين ـ هيجل الذي اعتبر المجتمع واحدة من مراحل تطور الروح المطلقة، وقد التزم في نظرهم بالمواقف المثالية، كذلك فلاسفة ارتبطت أسماؤهم بتاريخ المادية ارتباطًا لا ينفصم أمثال هولباخ وديني ديدرو وكلود هيلفيتيوس من ماديي القرن الثامن عشر وغيرهم من الذين حاولوا أن يدركوا ما هو الأمر الحاسم في الحياة الاجتماعية، وقد أكدوا أن آراء الناس الشائعة في كل عصر تحددها الظروف القائمة في المجتمع وأن هذه الظروف تعتمد كلية على إدارة الناس ولم يستثن من هذا النقد لودفيج فويرباخ نفسه فهو في نظرهم قد انتقد المثالية والدين بحماس شديد لكنه عاد ورأى بالرغم من ذلك أن أساس تاريخ المجتمع هو الدين بالذات وأن أشكال الأديان هي التي تحدد روح العصر وإذا كان المجتمع سيئًا فإن سبب ذلك برأي فويرباخ هو سوء الدين الذي يستند إليه ذلك المجتمع ولفرض جعل هذا المجتمع طيبًا ينبغي استبدال الدين السيئ بدين جديد جيد وقد ابتدع فويرباخ دينًا جديدًا هو «دين الحب الخالص» معتقدًا أن المجتمع المستند إلى هذا الدين يصبح من تلقاء نفسه مجتمع الكمال.

(أ) ظهور المادية التاريخية انقلاب ثوري في المذاهب الاجتماعية

كانت الفكرة القائلة بأن المجتمع هو وليد الروح أو حاصل لنشاط الناس الروحي (الديني والسياسي.. إلخ) قد سيطرت بلا منازع على كل البحوث الفلسفية والسيوسيولوجية والتاريخية قبل ماركس، واتسمت وجهة النظر هذه بطابع التقليد فانتشرت في الأدب وبدت وكأنها أمر بديهي لا يحتاج إلى برهان.

ولقد تحلى ماركس ببسالة عظيمة وعبقرية فذة حينما أخذ على عاتقه التشكيك بتلك الفكرة، فقد بين ماركس لأول مرة في التاريخ أن الإنسان

بحاجة إلى الطعام والشراب والمسكن قبل أن يشرع في التفكير وممارسة العلم والفلسفة والسياسة والدين، بعبارة أخرى ينبغي للإنسان أن يلبي حاجاته المادية في بادئ الأمر، وكانت هذه العبارة رغم بساطتها تعني ظهور الفهم المادي للتاريخ فهي عبارة عميقة كل العمق من حيث مضمونها، فإذا كان على الإنسان أن يلبي حاجاته المادية لكي تتهيأ له إمكانية التفكير فذلك يعني أن أساس التاريخ هو إنتاج تلك الأشياء التي يلبي الناس بواسطتها حاجاتهم المادية أي إنتاج الطعام والملابس وبناء المساكن... إلخ، وذلك يعني أن أساس التاريخ هو إنتاج الخيرات المادية.

ويتبع ذلك استنتاج آخر فإذا كان إنتاج الخيرات المادية يشكل أساس التطور التاريخي فذلك يعني أن الدور الحاسم في التاريخ يلعبه الناس الذين ينتجون تلك الخيرات، أي جماهير الشغيلة على حد تعبير الماركسيين.

ويتضح من خلال هذا أهمية الانقلاب الذي أحدثه ماركس في الآراء السابقة التي كانت تفسر التاريخ بدراسة الدوافع الفكرية للنشاط البشري رافضين عادة الملابسات الاقتصادية باعتبارها شيئًا ثانويًا لا شأن له بالنسبة للتاريخ، كان جميع المفكرين قبل ماركس يحصرون التاريخ كله في نشاط الأفراد[1] ولا يعالجون أعمال الجماهير، فلم يكونوا يعتبرون الشعب خالق التاريخ بل يرون أن التاريخ من صنع الأبطال المتعالين على الجموع.

ولقد بين الفهم المادي للتاريخ ذلك الفهم الذي صاغه ماركس وانجلز الدور الفعلي للشعب كخالق للتاريخ وصانع لجميع الخيرات المادية والروحية التي يتمتع بها المجتمع.

(1) إن هذا الادعاء المعمم باطل يدل على نقص قراءات هؤلاء الماركسيين لأن التاريخ من صنع أفراد هذه نظرية تبناها كارلايل وبعض أنصاره فقط، أما وجهة النظر الغالبة فتقول إن التاريخ من صنع الحضارة والحضارة لا تعتمد على فرد بل تعتمد على فكر الشعب وثقافته أمثال ڤولتير ومونتسيكو ومن قبلهم كان مؤرخو العصور الوسطى الإسلامية.

فقد برهن ماركس، كما يقول لينين[1] أولاً: إن الإنتاج المادي وليس الأفكار هو الذي يشكل أساس التاريخ، وثانيًا: أن التاريخ لا يصنعه الأبطال والقادة العسكريون بل الجماهير الشعبية الواسعة وفي مقدمتها الشغيلة، وقد تفادي ماركس بهذا العيبين الرئيسيين في النظريات التاريخية السابقة.

(ب) التاريخ عملية موضوعية

كان الفهم المادي للتاريخ وتطبيق معيار التكرار[2] على الحياة الاجتماعية قد هيأ لماركس وانجلز إمكانية اكتشاف قوانين التطور الاجتماعي وتفهم تاريخ البشرية ليس باعتباره نتيجة لإرادة أناس معينين وليس باعتباره حاصلًا لنشاط إلهي بل كعملية طبيعية موضوعية تجري مثلما تتطور الطبيعة بغض النظر عن إرادة البشر.

وأثبت ماركس وانجلز من خلال ذلك أن المجتمع يتطور من الأشكال الأوطأ إلى الأشكال الأرقى عبر التناقضات وعبر صراع الطبقات نحو المجتمع الشيوعي اللاطبقي، وأن الشيوعية ليست بدعة من قبل أناس طيبين حالمين بل هي نتيجة للتطور الاجتماعي وضرورة من ضروراته واكتشفا أيضًا أن الطبقة العاملة هي تلك القوة التي يتعين عليها أن تحطم الرأسمالية وتبني المجتمع الشيوعي، واستندًا إلى مفعول القوانين الموضوعية للتطور الاجتماعي كبرهان على ذلك.

ولقد واجهت هذه النظرية انتقادات عديدة من الفلاسفة الرأسماليين الليبراليين، وجمع الماركسيون هذه الانتقادات وأخذوا يردون عليها وواضح هذا من قولهم:

(1) راجع: لينين، المؤلفات الكاملة، المجلد 26 ص 57.

(2) هو معيار علمي شامل وهو معيار يمثل بالنسبة للماركسية ركيزة أساسية لأنه لا يمكن بدونه اكتشاف قوانين تطور المجتمع لأن هذه الظروف المتكررة موجودة في جميع المجتمعات على الرغم من اختلاف بعض ظواهرها من بلد إلى بلد.

وقـد حـاول بعـض الفلاسـفة البرجوازييـن أن يدحضـوا فـي المقـام الأول واقـع وجـود القوانيـن الاجتماعيـة ولهـذا الغـرض طرحـوا النظريـة القائلـة بعـدم وجـود التكـرار فـي المجتمـع خلافًـا للطبيعـة وذلـك لأن كل ظاهـرة فريـدة خاصـة لا تتكـرر، فـكل ظاهـرة اجتماعيـة إذا تناولناهـا بكامـل سـماتها إنمـا هـي ظاهـرة فريـدة، فلنأخذ مثـلًا الثـورة الفرنسـية فـي القـرن الثامـن عشـر والثـورة الإنجليزيـة فـي القـرن السـابع عشـر، فالثـورة الفرنسـية مرتبطـة باحتـلال الباسـتيل وإعـدام الملـك والملكـة علـى المقصلـة وبأسـماء روبسـبير ودانتـون ومـارات وبشـوارع باريـس الغاصـة بالشـعب الثائـر وبأغانـي الباريسـيين المرحـة، أمـا الثـورة الإنجليزيـة فتتميـز بقطـع رقبـة الملـك بالفـأس وإقامـة دكتاتوريـة كرمويـل لأربعيـن عامًـا ثـم انتهـى كل ذلـك بالمسـاومة بيـن البرجوازيـة وطبقـة النبـلاء عـاد بموجبهـا الملـك للعـرش.

وهاتـان حالتـان غيـر متشـابهتين علـى مـا يبـدو، فالبلـدان غيـر متشـابهين وشـعباهما غيـر متشـابهين مـن حيـث العـادات والطبـاع، ولكـن الأمـر الجوهـري فـي هذيـن الحادثيـن ليـس هـو مظاهـر حدوثهمـا بـل هـو مضمونهمـا. فقـد كان المضمـون الرئيسـي للثـورة الإنجليزيـة هـو تصفيـة النظـام الإقطاعـي القديـم وإقامـة نظـام اجتماعـي جديـد هـو نظـام الرأسـمالية وكان مضمـون الثـورة الفرنسـية هـو الشـيء ذاتـه وهكـذا يوجـد شـيء مشـترك بيـن هذيـن الحادثيـن ويوجـد فيهمـا تكـرار وهـذا الشـيء المكـرر هـو الشـيء الجوهـري أمـا الأمـور غيـر المكـررة فهـي عـادة الجوانـب غيـر الجوهريـة بالنسـبة لسـير التاريـخ، وبمـا أن الظواهـر الاجتماعيـة كمـا رأينـا تنطـوي علـى التكـرار فذلـك يعنـي أن قوانيـن الحيـاة الاجتماعيـة والتاريـخ البشـري موجـودة أيضًـا.

وهـذه القوانيـن سـارية المفعـول مثلهـا مثـل قوانيـن الطبيعـة، غيـر أن مشـاركة النـاس ليسـت لازمـة بالنسـبة لسـريان مفعـول قوانيـن الطبيعـة، أمـا قوانيـن التطـور الاجتماعـي فحالهـا يختلـف عـن ذلـك فمـع أنهـا سـارية المفعـول بغـض النظـر عـن

إرادة النـاس ووعيهـم إلا أنهـا تتحقـق دومًـا عبـر نشـاط النـاس، ولذلـك فالتاريـخ كلـه مـا هـو إلا حاصـل للنشـاط البشـري والنـاس يصنعـون التاريـخ ولكـن ليـس علـى هواهـم وليـس حسـب إرادتهـم بـل طبقًـا للملابسـات الموضوعيـة التـي يتواجـد فيهـا كل جيـل يجتـاز الحيـاة، وهكـذا فـإن النشـاط البشـري ينـدرج لـدى ماركـس فـي مجمـل الظـروف اللازمـة لسـريان مفعـول قوانيـن التاريـخ، زد علـى ذلـك أن النشـاط البشـري هـو النشـاط الرئيسـي لمفعـول هـذه القوانيـن.

ولقـد علـق شـتاملر وهـو مـن أوائـل نقـاد الماركسـية علـى ذلـك قائـلًا: إذا كان كسـوف الشـمس لابـد وأن يجـري بحكـم مفعـول قوانيـن الطبيعـة فليـس هنـاك مـن تـراوده فكـرة تنظيـم حـزب لمسـاعدة كسـوف الشـمس، ومـا الداعـي لتنظيـم «حـزب لمسـاعدة الثـورة» إذا كنـا نعتقـد أن الثـورة البروليتاريـة هـي نتيجـة لمفعـول قوانيـن التاريـخ الموضوعيـة، فكسـوف الشـمس يحـل بـدون مسـاهمة النـاس وبالتالـي فالثـورة إذا كانـت حتميـة فسـتقوم بـدون مسـاهمتهم، ولقـد رد الماركسـيون بقولهـم إن كسـوف الشـمس يحـل فعـلًا بـدون مسـاهمة البشـر، هـذا قـول صائـب، فالنشـاط البشـري لا يدخـل ضمـن الشـروط المؤديـة إلـى حـدوث الكسـوف ولذلـك فـإن فكـرة تنظيـم «حـزب لمسـاعدة كسـوف الشـمس» لا يمكـن أن تظهـر كمـا كتـب بليخانـوف إلا فـي دار المجانيـن.

بيـد أن حـال الثـورة يختلـف عـن ذلـك تمامًـا إذ إن النـاس هـم الذيـن يقومـون بهـا، وهـي لا يمكـن أن تتحقـق بدونهـم فـإن نشـاط النـاس هـو الشـرط الرئيسـي فـي مجمـل الشـروط التـي لا تقـوم الثـورة بدونهـا، ولذلـك فـإن تنظيـم وتأسـيس الحـزب الـذي يعـد الجماهيـر بوعـي وتنسـيق لإعـلان الثـورة إنمـا هـو أمـر ضـروري لا مفـر منـه.

(جـ) الضرورة التاريخية والنشاط البشري

يتبـادر إلـى الذهـن سـؤال مهـم هـو: إذا كانـت قوانيـن التطـور الاجتماعـي

موضوعية ولكنها تتحقق عبر نشاط البشر، فما هو دور البشر في العملية التاريخية؟ أو ليس البشر عبيدًا للضرورة الموضوعية؟ وهل بوسع الإنسان أن يكون حرًا؟ والمقصود هنا طبعًا ليس الحرية السياسية وليس ما يسمى بالحريات المدنية بل الحرية بمعنى العلاقة بين الإنسان وبين قوانين التاريخ الموضوعية، وكان أبرز مفكري الماضي ـ والقول لا يزال للماركسيين ـ غالبًا ما يعنون بالتفكير في حل هذه المسألة.

وكان الكثيرون منهم يعتقدون أن إرادة الإنسان قادرة على خلق التاريخ، ورأت الماركسية أن وجهة النظر هذه باطلة لأن التاريخ يتطور طبقًا للقوانين الموضوعية، وكان هناك مفكرون يرون أن الإنسان عاجز أمام الضرورة التاريخية وأنه عبد لها، ولكن هل صحيح أنه لا يتوقف على الإنسان أي شيء؟ لقد استطاع الفيلسوف الهولندي المادي اسبينوزا أن يفهم لأول مرة العلاقة بين الحرية والضرورة وكان هيجل هو الذي قدم صياغة عميقة لتلك العلاقة على النحو التالي: الحرية هي الضرورة المعروفة إلا أن هذا التعريف الذي يحصر الحرية في إطار المعرفة، لا يمكن أن يرضي الإنسان المتمسك بالفهم المادي للتاريخ.

وكان ماركس المنطلق من مواقف مغايرة لهيجل أول من عارضه قائلًا: إن الحرية التي تهمنا هي مسألة حرية النشاط البشري وحرية الإنسان في التطبيق العملي، فبديهي أن معرفة الضرورة أمر لازم للإنسان من أجل أن يكون حرًا، فالضرورة عمياء إذا لم تكن غير مدركة والإنسان في هذه الحالة يكون عبدًا لها. ولكن الإنسان لا يكون حرًا إذا عرف الضرورة وحدها فإن معرفة الضرورة ما هي إلا الشرط الأول للحرية التطبيقية، وشرطها الآخر هو تحويل المعرفة إلى أفعال وتحويل الضرورة المعروفة إلى واقع عملي.

فإذا عرف العمال الضرورة التاريخية لفناء الرأسمالية وبناء الشيوعية سيعملون بنشاط طبقًا لهذه المعرفة، وبالتالي فإن الرأسمالية ستهلك حتمًا

وسيحل محلها المجتمع الشيوعي، ولذلك تقدم الماركسية التعريف التالي للحرية «الحرية تكمن في السيادة على أنفسنا وعلى الطبيعة الخارجية، تلك السيادة المستندة إلى معرفة ضرورات الطبيعة»[1].

وهكذا نرى أن فكرة هيجل يحولها ماركس تحويلًا جذريًا. فنحلل التعريف الماركسي الذي وضعه انجلز للحرية. إن كلمة السيادة لا يجوز أن تفهم بمعنى تعسف الإنسان ضد العالم الخارجي، فالمقصود هنا هو أنه إذا كانت الضرورة غير معروفة فالإنسان يظل عبدًا لها وإذا كانت معروفة فهو سيدها فالحرية لا تعني القضاء على الضرورة الموضوعية، فهذه الضرورة لا يمكن أن تغني، وإذا عرف الإنسان الضرورة فإنها لن تبقى موجودة بالنسبة له بشكل شيء خارجي، بل تتحول إلى مضمون داخلي لمعتقداته، وفي مثل هذه الحالة يتصرف الإنسان بحرية أي طبقًا لمعتقداته ويصبح في الوقت ذاته أداة للضرورة التاريخية، فحتى الثوري المقيد بالأغلال والمقاد تحت الحراسة إلى الأشغال الشاقة يعتبر حرًا بالنسبة للضرورة التاريخية في حين أن حراس المسلحين عبيد لهذه الضرورة.

وهكذا يصبح الإنسان حرًا في الواقع العملي إذا عرف الضرورة التاريخية وتعلم العمل «بمعرفة للأمور» على حد تعبير انجلز.

إن التاريخ إذن في نظر الماركسية يتطور وفقًا لقوانين التطور الاجتماعي ولكن طرقه ليست جبرية وتحل مسألة اختبار تلك الطرق بصراع القوى الاجتماعية الذي كأنما ينجم عنه اختيار إحدى صيغ التطور التاريخي المحتمل، وبديهي أن بالإمكان تحقق انتصارات مؤقتة للرجعية وهزائم مؤقتة لقوى التقدم[2]، إلا أن قوى التقدم تشق طريقها في آخر المطاف،

(1) راجع: ماركس وانجلز، المؤلفات الكاملة، المجلد العشرون، ص 116 وما بعدها.

(2) هذا يتعلق باعتقاد الماركسية أن قوى البروليتاريا لابد أن تنتصر في النهاية، وهذا اعتقاد غريب، والأغرب منه أنها تصف نفسها فقط بالتقدمية، وهذه صفة وصفت بها كل فلسفة جديدة، فهي فلسفة على طريق التقدم، فمعايير التقدم تقصره الماركسية على نفسها كما قصرت على نفسها أيضًا صفة الفلسفة العلمية في حين أن كل فلسفات العصر توصف بأنها أيضًا فلسفات علمية.

وهـذا مـا حـدث مثلًا فـي المجـر الشـعبية بعـد الحـرب العالميـة الثانيـة ففـي هـذا المثـال تجلـت الضـرورة التاريخيـة النهائيـة التـي لا مـرد لهـا.

(د) تأثير الظروف البيئية المادية على التطور التاريخي

يتطـور تاريـخ كل شـعب فـي محيـط مكانـي معيـن وفـي ظـروف طبيعيـة معينـة؛ فـإن هــذه الظـروف أو البيئــة الجغرافيـة يمكــن أن تكــون متباينــة، فالمــكان الــذي يقطنــه الشــعب يمكــن أن يكــون مكســوًا بالجبــال أو الغابــات ويمكــن أن يكــون صحـراءً أو أرضًـا خصبـة، ويمكـن أن يقـع فـي مختلـف المناطـق المناخيـة فـي أقصـى الشـمال البـارد أو فـي الجنـوب الحـار.

فالظـروف الطبيعيـة الملائمـة يمكـن أن تعجـل فـي تطـور المجتمـع بينمـا تـؤدي الظـروف غيـر الملائمـة إلـى بـطء التطـور، ولإيضـاح هـذا الـدور الـذي تلعبـه الظـروف الطبيعيـة فـي حيـاة المجتمـع ينبغـي تقسـيم هـذه الظـروف إلـى مجموعتيـن مـن الظواهـر: الغنـى الطبيعـي بتوفـر وسـائل العيـش والغنـى الطبيعـي بتوفـر مصـادر وسـائل العمـل، وتضـم المجموعـة الأولـى مـن الظواهـر وجـود أو انعـدام النباتـات البريــة الصالحــة لــلأكل وكذلــك الطيــور والحيوانــات فــي الغابــات والأســماك فــي الأنهـار.

وفــي المراحــل الأولــى مــن تطــور المجتمــع حيــث كان إنتــاج الخيــرات الماديــة بدائيًــا جــدًا كان تأثيــر وســائل العيــش الطبيعيــة علــى حيــاة المجتمــع كبيـرًا جـدًا، وفـي الوقـت نفسـه لـم يكـن لغنـى مصـادر وسـائل العمـل أن يلعـب أي دور فــي تطــور المجتمــع، أمــا الآن فــإن المصــادر الطبيعيــة لوســائل العمــل تلعــب الــدور الحاســم فــي حيــاة المجتمــع. إلا أن تأثيــر البيئــة الجغرافيــة علــى

حياة المجتمع لا ينحصر فقط في الغنى الطبيعي بتوفر وسائل العمل، فإن دورًا كبيرًا كانت ولا تزال تلعبه في حياة الشعوب ظروف أخرى مثل المناخ والأماكن الوعرة أو الموقف الجزائري مما يخلق صعوبات في الاتصال مع الشعوب الأخرى.

فهل يعني ذلك أن البيئة الجغرافية تحدد التطور التاريخي كما كان يعتقد بعض مفكري الماضي؟ ترى الماركسية أن البيئة الجغرافية لا يمكن أن تكون الشرط الحاسم لتطور المجتمع لأنها عامل ثابت نسبيًا طوال السنين في حين أن التغيرات الاجتماعية تجري في فترات زمنية أقصر كثيرًا فالظروف الطبيعية في فرنسا مثلًا لم يطرأ عليها تغير كبير طوال السنين في حين جرت تغيرات هائلة في الحياة الاجتماعية، ويصدق هذا على تاريخ أي بلد آخر.

في فجر المجتمع البشري عندما كانت القوى المنتجة لا تزال ضئيلة، كانت الطبيعة هي المسيطرة على الإنسان وكان هذا الإنسان المفتقر إلى المعارف وإلى وسائل الدفاع ضد الكوارث الطبيعية عبدًا للطبيعة، وواضح أن تأثير البيئة الطبيعية على تطور المجتمع البشري في تلك الظروف كان أكبر منه في مراحل تاريخ البشرية التالية، وبتطور المجتمع البشري وارتفاع مستوى القوى المنتجة وبفضل غنى المعارف صار الإنسان يفلت بصورة متزايدة من التبعية العبودية لقوى الطبيعة العاتية، وبالتالي فإن الماركسية ترى أن دور البيئة الجغرافية يتضائل تدريجيًا بقدر تحقق التقدم العلمي التكنيكي.

زد على ذلك أن الإنسان حصل باستخدام نتائج التقدم العلمي على إمكانية التأثير على البيئة الطبيعية بمقادير متزايدة، وعلى أي حال فمهما كانت نجاحات التقدم عظيمة فإن تأثير الظروف الطبيعية على حياة المجتمع مهما كان متطورًا فإنه يتواجد في بيئة جغرافية ملموسة وفي مجموعة معينة من الظروف الطبيعية التي تؤثر وستؤثر على حياة المجتمع.

ومـن ناحيـة أخـرى فـإن البيئـة الجغرافيـة وكذلـك زيـادة السـكان ليسـا همـا السـببين الحاسـمين اللذيـن يتوقـف عليهمـا طابـع المجتمـع وتطـوره والانتقـال مـن نظـام اجتماعـي معيـن إلـى نظـام آخـر، وهمـا لا يمكـن أن يكونـا السـببين الحاسـمين فـي ذلـك، وكل مـا فـي وسـعهما إمـا أن يسـاعدا أو يعرقـلا التطـور الاجتماعـي، ثـم أنهمـا فـي آخـر المطـاف ـ فـي نظـر الماركسـية ـ يتوقفـان علـى أسـلوب إنتـاج الخيـرات الماديـة، علـى النظـام الاجتماعـي الاقتصـادي السـائد فـي المجتمـع، إن الإنتـاج المـادي هـو أسـاس العمليـة التاريخيـة وقوتهـا الحاسـمة.

3 ـ وقفة نقدية من فلسفة التاريخ الماركسية

(أ) لقـد انطلـق ماركـس وأتباعـه مـن موقـف هيجـل وظنـوا أن كل فلسـفتهم فـي التاريـخ تعـارض فلسـفة هيجـل ونظرتـه العقليـة إلـى التاريـخ، والحـق أنهـم ـ رغـم ادعـاء التحـرر مـن آرائـه ـ لـم يفلتـوا مـن قبضـة هيجـل، فنظريـة ماركـس فـي التاريـخ تنطـوي علـى نفـس مواطـن القـوة والضعـف التـي وجدناهـا لـدى هيجـل، إذ تتجلـى قوتهـا فـي أنهـا تنفـذ إلـى مـا وراء الحقائـق لتمسـك بالارتبـاط المنطقـي الـذي تسـتند إليـه الأفـكار المجـردة، أمـا ضعفهـا فيتجلـى فـي اختيارهـا ناحيـة واحـدة مـن نواحـي الحيـاة الإنسـانية (هـي الناحيـة السياسـية عنـد هيجـل والاقتصاديـة عنـد ماركـس) كمـا لـو كانـت هـذه وحدهـا هـي مظهـر العقليـة الإنسـانية، ولقـد حـذا ماركـس حـذو هيجـل فـي الإصـرار علـى أن تاريـخ البشـرية ليـس أنواعًـا مـن التاريـخ تسـير جنبًـا إلـى جنـب وتختلـف بعضهـا عـن البعـض كالتاريـخ الاقتصـادي والسياسـي والفنـي والدينـي وهكـذا وإنمـا هـو تاريـخ واحـد.

وحـذا حـذو هيجـل كذلـك حينمـا اعتبـر أن هـذه الوحـدة ليسـت مـن قبيـل الوحـدة «العضويـة» التـي نسـتطيع أن نتبيـن فـي مراحلهـا التطوريـة

سريان كل خيط من الخيوط على حدة، والعلاقة الوثيقة التي تربط بينه وبين الخيوط الأخرى، ولكنها وحدة تقوم على خيط واحد مستمر متماسك (وهو خيط التاريخ السياسي عند هيجل، والتاريخ الاقتصادي عند ماركس) في حين لا نجد للعوامل الأخرى كيانًا مستمرًا يبقى على وحدتها، لأنها كما يقول ماركس في كل مرحلة من مراحل تطورها لا تعدو أن تكون تعبيرًا عن حقيقة اقتصادية جوهرية[1].

(ب) ادعى ماركس أنه قد قلب الجدل الهيجلي رأسًا على عقب، فبعد أن كان الجدل لدى هيجل كإنسان يقف على رأسه، أصلحه ماركس وجعله يقف على قدميه، ولكن كولنجوود استطاع أن يكشف زيف هذا الزعم، فهو يقول بعبارة مهذبة إن ماركس لم يقصد القول السابق بالتحديد لأن الجدل عند هيجل يبدأ بالفكر ثم ينتقل إلى الطبيعة وينتهي بالعقل وماركس لم يعكس هذا الوضع كما ادعى فهو قد أشار إلى الحدين الأول والثاني (الفكر والطبيعة) فقط لا الثالث، وقد يكون قصد ماركس إذن أن منطق هيجل في الجدل ابتدأ بالفكر وانتقل إلى الطبيعة أما منطقة الجدلي فقد ابتدأ بالطبيعة وانتقل إلى الفكر.

ويضيف كولنجوود أن ماركس لم يكن قطبًا من أقطاب الجهل بالفلسفة ولم يفترض برهة واحدة أن أسبقية الفكر على الطبيعة في نظر هيجل تعني أن هيجل قد اعتقد أن الطبيعة من إنتاج العقل، لقد كان يعرف أن هيجل لا يختلف عنه في النظر إلى العقل على أنه من إنتاج الطبيعة (إنتاجًا يُسند في الأصل إلى منطق الجدل)، وكان على

(1) انظر: كولنجوود، فكرة التاريخ، الترجمة العربية، ص 225.

بينة من أن كلمة (الفكر) بالمعنى الذي قصده هيجل حين عرف المنطق بأنه «علم التفكير» لا تنصرف إلى الشخص الذي يفكر وإنما تنصرف إلى الموضوع الذي ينصب عليه التفكير، ولقد كان هيجل هو الذي حذرنا من أننا لا ينبغي أن نعتقد أن الأفكار لا وجود لها إلا في عقول الناس، إذ لو صدق هذا لكانت هذه هي «المثالية الذاتية» وهي المذهب الذي يمقته هيجل، وإنما نبتت هذه الأفكار في رؤوس الناس لأن الناس على حد قوله قد استطاعوا التفكير، ولو أن «الأفكار» لم تكن مستقلة عن أناس يفكرون فيها، لما كان هناك محل للقول بوجود بشر، بل لما كان هناك محل للقول بوجود كون طبيعي كذلك، لأن هذه «الأفكار» كانت هي الإطار المنطقي الذي يستطيع وحده أن يحتوي على عالم يضم الطبيعة والبشر، عالم يضم كائنات لا تفكر وكائنات تفكر على حد سواء.

وهذه الأفكار لم تعط الطبيعة إطارها فحسب، بل صنعت للتاريخ إطاره كذلك، والتاريخ بوصفه الأعمال التي كانت تعبيرًا عن تفكير الإنسان، كانت خطوطه العريضة التي تنظم هيكله قد رسمت له مقدمًا بفعل الظروف التي تتيح للنشاط الفكري أي للعقل وحده أن يعيش، من هذه الظروف هذان الاعتباران المهمان: أولهما أن العقل لابد له من كون مادي ينشأ فيه ويتخذ منه مستقره الدائم، وثانيهما أنه لابد أن ينشط عن طريق إدراك القوانين الجبرية التي تتحكم في الكون المادي (الطبيعة) لذلك نجد أن النشاط التاريخي للإنسان بوصفه نشاطًا حادثًا أو يحدث ومستمر الحدوث لابد أن يحدث أو يستمر في بيئة طبيعية، ولن يستطيع أن يستمر عن طريق آخر، ولكن معنى هذا النشاط ـ ونقصد به ما يفكر فيه البشر بالذات، وما يفعله البشر بالذات كأن يكون مظهرًا لهذا التفكير ـ أمر لا تقرره

الطبيعة أو تتحكم فيه وإنما تقرره «الأفكار»، وهي القوانين الجبرية التي يعرض لدراستها علم المنطق، ومن ثم نجد المنطق هو مفتاح التاريخ بمعنى أن تفكير البشر وأعمالهم بالصورة التي يدرسها التاريخ تتبع صورة معينة هي نموذج ملون من تلك الصورة التي كان قد خططها المنطق.

تلك كانت علاقة الجدل بالتاريخ لدى هيجل وواضح أنه كان مهتمًا ببيان كيف أن المنطق بقوانينه يجب عليه تكييف الصورة التي تنظم نشاط التاريخ. وعلى الطبيعة أن تحدد وحدها البيئة التي ينشط فيها، أما في نظر ماركس فقد كانت الطبيعة شيئًا أكبر من البيئة التي ينشط فيها التاريخ لأنها كانت هي الأصل الذي اشتقت منه صورته، لقد اعتقد ماركس أنه لا جدوى من وراء تصوير التاريخ (أو تكييف الأحداث التاريخية) استنادًا إلى المنطق على نسق الصورة المشهورة التي رسمها هيجل للمراحل الثلاثة للحرية: «الذي نجده في الشرق هو أن شخصًا واحدًا هو الحر، وفي العالم الإغريقي الروماني بعض الأحرار، أما في العالم الحديث فالكل أحرار»، وكان الأجدى هو رسم الأوضاع نقلًا عن عالم الطبيعة ـ كما فعل هو ـ في صورة لا تقل في شهرتها عن الصورة التي رسمها هيجل وهي «الشيوعية البدائية والرأسمالية والاشتراكية» وحيث نجد أن معاني الألفاظ لم تأت اشتقاقًا من «الأفكار» ولكن من الحقائق الطبيعية[1].

(جـ) أن الماركسيين يعتقدون بالتطور الاجتماعي من الأشكال الواطئة إلى أشكال أرقى ونحن لا نرفض هذا وإنما نتساءل: لماذا اعتقدوا أن هذا الشكل الأرقى لابد وحتمًا أن يكون في سيادة البروليتاريا ثم الشيوعية الكاملة؟

(1) نفس المرجع السابق، ص 226 ـ 228.

إن هذا الاعتقاد يبين مدى ما في الماركسية من رجعية وجمود في نفس الوقت، إن البشرية قد عانت الكثير حتى وصلت إلى تكوين الدولة والتنظيمات التي تحافظ على حقوق الأفراد وممتلكاتهم. وتأتي الماركسية لتحاول الرجوع بنا إلى عصر الشيوعية البدائية نعم! الشيوعية البدائية لأنه لا يمكن تصور مجتمع في شيوعية كاملة فلقد كانت أولى مراحل البشرية هي الشيوعية وثبت منها أنه لا يمكن في ظلها أن يحيا الإنسان مطمئنًا لأن الاطماع وغريزة التوسع والامتلاك تتغلب على الأفراد فيتنازعون، وهذه طبيعة البشر، فكيف تتصور الماركسية أن حتمية التاريخ تسير إلى أسمى وأرقى تطور إلى الشيوعية الكاملة. هكذا بكل بساطة تحلم الماركسية بأن البشرية ستعود مع الفارق إلى بدايتها، ومن ناحية أخرى فلماذا لم تتصور الماركسية مثلًا أن يتطور المجتمع بقوانين جبرية إلى سيادة طبقة مثقفة لا مصالح لها (طبقة خيرة تسعى للصالح العام وفي نفس الوقت مستنيرة) فتعطي للناس حقوقها وتصلح من شأن الطبقة البروليتارية وتساويها بباقي الطبقات في الحقوق والواجبات، فيعيش المجتمع في سلام بدلًا من الصراع الطبقي ثم سيادة الطبقة البروليتارية بعد سيلان دماء الرأسماليين لتحكم بالحديد والنار وتكبت لدى الناس دوافع الحرية والحياة السعيدة في ظل ملكية عادلة ومصالح مشتركة.

إن الماركسية في هذا التصوير الخيالي لانتقال المجتمع إلى الشيوعية الكاملة قد فاقت تصورات الفلاسفة المثاليين[1] بالرغم من

(1) ولقد صدق هنري أيكن حينما وصف فلسفة التاريخ عند ماركس بأنها تعتمد على ميتافيزيقا غير روحية. انظر: هنري أيكن، عصر الأيدلوجيا، ترجمة محيي الدين صابر، المنشور بدمشق عن وزارة الثقافة 1971م، ص 231.

إمكانيات التطبيق التي صاغتها في طياتها، وهي إن كانت هي الفلسفة الرسمية لثلث العالم فإنها بعد سنوات ستفقد دعامتها الأساسية حينما تفشل المجتمعات التي تعيش الآن مرحلتها الأولى ـ وأعني بها مرحلة سيادة البروليتاريا ـ في الانتقال من هذه المرحلة إلى مرحلة الشيوعية، وذلك لسبب بسيط هو أن الانتقال إلى مرحلة الشيوعية الكاملة لن يتم إلا بعد أن تتحول كل دول العالم إلى دول تحكمها البروليتاريا وتطبق الاشتراكية، وهذا حسب واقع الأمور وحسب ما تؤمن به شعوب العالم من ديانات وأفكار وما يعيشون عليه من غرائز وما لهم من حاجات، شيء مستحيل التصور فضلًا عن أنه مستحيل الوقوع.

(د) حينما رد ممثلو الفلسفة الماركسية على نقادهم الذين وصفوهم بالبرجوازيين قالوا إن الإنسان الذي يعيش في مجتمع طبقي لا يستطيع أن يعلوا على المصالح الطبقية فليس في المجتمع الطبقي أناس خارج الطبقات إذ لا يمكن للمرء أن يتحرر من المجتمع بل هو يكون حرًا في نظرهم حين يعبر عن مصالح طبقية.

ونحن نؤيديهم إلى حد ما إلى هذا الحد لكن ما يقولونه بعد ذلك يعد فرضية أو مسلمة لا يقوم عليها برهان، وهم في فكرهم لا يؤمنون بمسلمات وإنما يبدأون من الواقع، وهذه الفرضية أن المفكر العظيم ـ في نظرهم ـ هو الذي يعبر عن مصالح الطبقة البروليتارية ويتمشى مع تطور التاريخ الحتمي إلى سيادة تلك الطبقة، وهذه فرضية غير قابلة للبرهنة لأنه يقابلها غيرها دائمًا، فهي لا تصلح أن تكون بمثابة القانون العلمي الثابت كما يعتقدون فيها، إن هذه المسألة مسألة نسبية فليس من الضروري دائمًا أن يكون المعبر عن الطبقة البروليتارية هو المفكر الحر حقيقة والعظيم بحق في هذه الآونة، لأنه قد يأتي من يقول إن من يعبر عن مصالح الفرد وضياع حقوقه

فـي المجتمعـات الاشـتراكية الآن وضـرورة أن يعيـش هـذا الفـرد شـاعرًا بآدميتـه وحريتـه تجـاه الحـزب وعقيدتـه وفكـره، هـو المفكـر الحـر حقيقـة.

والأخيـر مـن زاويـة منطقيـة (وواقعيـة فـي نفـس الوقـت) أصـدق لأننـا لـم نعهـد فـي تاريـخ الفكـر أن يكـون المعبـر عـن مصالـح طبقـة معينـة وسـيادتها علـى كل الطبقـات، موصوفًـا بأنـه مفكـر حـر، فالحريـة فـي أوضـح وأجلـى معانيهـا حريـة الفـرد تجـاه كل أشـكال التعسـف والضغـط.

ولقـد صـدق المفكـر الروسـي ميخائيـل باكونيـن وكان معاصـرًا لماركـس حينمـا كتـب يقـول: إن ماركـس أعوزتـه «غريـزة الحريـة» وكان مـن أخمـص قدميـه إلـى قمـة رأسـه ممـن يؤمنـون بالاسـتبداد[1].

ثانيًا: التفسير البيولوجي للتاريخ عند اشبنجلر

تمهيد

يعـد اشـبنجلر (1880 ـ 1936م) الفيلسـوف الألمانـي مـن الفلاسـفة القلائـل ذوي النظـرة الأصليـة إلـى التاريـخ، فلـم يكـن هـذا الفيلسـوف ناقـلًا عـن غيـره أو متأثـرًا بأحـد سـوى جوتـه ونيتشـه حينمـا أعلـن رأيـه فـي التاريـخ والحضـارة بـل كان فـي كل مـا قالـه مبتكـرًا فـي تحليلاتـه، ولهـذا كان لـه تأثيـر بالـغ علـى مـن أتـوا بعـده مـن فلاسـفة التاريـخ وخاصـة أرنولـد توينبـي.

(1) لقد عاش باكونين من 1814 ـ 1876، وقد حالف ماركس بعض الوقت في الجهود الهادفة إلى إثارة ثورة اجتماعية بين الجماهير في كتابه «الله والدولة» ولكنه عاد وشعر أن موقفه مخالف لموقف ماركس إذ كانت حياة باكونين وفكره مليئان بالعواطف المشبوبة لمثله الأعلى «الحرية»، ولقد راعه أن ماركس كان يهدف إلى الاستبداد لا إلى الحرية فأعلن معارضته له (أقرأ ما كتبه عن ذلك: ويدجري، نفس الكتاب السابق، الترجمة العربية ص 189).

ولقد فعلت انتقاداته المختلفة للنظريات الأخرى في التاريخ فعلها في تقويض تلك النظريات، وقد استفاد اشبنجلر من إطلاعه الواسع في التاريخ ومن تخصصه في العلوم الطبيعية والرياضية في تفسيره للحضارة تفسيرًا بيولوجيًا.

1 ـ مقولة المصير والكشف عن أخطاء نظرية التقدم

إذا كان العلم الطبيعي يقوم على مقولة العلية فإن التاريخ في نظر اشبنجلر لا يجب أن يقوم عليها لأنها تفيد الضرورة وتلحق التاريخ بالعلوم الطبيعية، وإنما يستبدل بها مقولة المصير، ولا يعني اشبنجلر بالمصير ما كان يفهمه به فلاسفة اليونان والتراجيديا اليونانية من أنها مفهوم مرادف للجبر أو القوة الخارجية التي تحدد سلوك الإنسان، وإنما يعني اشبنجلر بالمصير شعور الإنسان بذاته إزاء قوة إنسانية أخرى تتحداه وتجعل وجوده في خطر، وحينئذ تنبثق طاقات الإنسان الكامنة من أجل تأكيد الوجود.

وتقتضي فكرة المصير عاملين، وجود ذات مستقلة لها كيانها وطابعها المستقل ثم وجود أحداث تاريخية بينها وبين الذات علاقة تحدي في أغلب الأحيان فينشأ نتيجة الالتحام نوع من التفاعل يحدد سلوك الذات لسنوات، وليس كل حدث يمس المصير فهناك أحداث كثيرة في حياة الفرد لا تمس إلا القشرة السطحية لحياته، وإنما لابد أن ينفذ الحدث إلى المركز الباطن الذي يشكل جوهر الذات حينئذ تكشف الروح عن جزعها إزاء ما يهدد شخصيتها، جزع مصدره الجهل بالمصير لأن أخص خصائص الزمان استحالة الإعادة، وما يستحيل عودته يولد في النفس الجزع.

والمصير بهذا المعنى مختلف عن العلية بما في ذلك العلة الغائية لأن العلية أشبه بقانون مجرد يمكن تفسيره بالعقل ويعبر عن التجربة العلمية الآلية. أما المصير فيعبر عن جزع الروح لما يهدد جوهرها أو كيانها وتفاعلها

مـن أجـل إثبـات الـذات وفـي ذلـك تعبيـر عـن الحيـاة ولا يمكـن إدراك فكـرة المصيـر إلا بالتجربـة الحيـة فـلا يمكـن تعريفهـا بمنطـق العلـم[1].

ولا يعبـر عـن سـياق التاريـخ فـي نظـر اشـبنجلر غيـر المصيـر، وقـد رفـض علـى أسـاس ذلـك نظريـة التقـدم لأنهـا فـي نظـره قـد أخطـأت فـي فهـم مسـار التاريـخ إذ تصورتـه تقدمًـا مطـردًا للعقـل البشـري إلـى مـا لا نهايـة بينمـا التاريـخ مسـار لعـدد كبيـر مـن الحضـارات يسـري عليهـا مـا يسـري علـى الكائنـات العضويـة تنبـت وتنضـج وتذبـل وتفنـى[2].

ولقـد ارتبـط بنظريـة التقـدم وهـم حينمـا اتخـذ الأوربـي مـن خلالهـا حضارتـه مركـزًا يـدور حولـه التاريـخ فقسـم التاريـخ إلـى قديـم ووسـيط وحديـث، وهـذا وهـم كاذب أو غـرور زائـف دفعـه إلـى أن يضغـط تاريخًـا كتاريـخ مصـر الـذي امتد إلـى أكثر مـن ثلاثـة آلاف سـنة فـي عـدة صفحـات بينمـا انتفـخ تاريـخ كتاريـخ نابليـون الـذي لم يمتـد لأكثـر مـن عشـر سـنوات ليشـمل مجلـدات، وإذا كان لا يحـق لمـؤرخ صينـي أن يكتـب تاريخـا للعالـم يتجاهـل فيـه عصـر النهضـة أو الحمـلات الصليبيـة فكذلـك ليـس مـن حـق المـؤرخ الأوربـي أن يتخـذ من حضارتـه محـورًا يدور حولـه التاريـخ لأن تاريخ العالـم يشـمل ثمانـي حضارات رئيسـية هـي المصريـة والهنديـة والصينية والكلاسـيكية (اليونانيـة والرومانيـة) والإسـلامية والغربيـة التـي سيسـتمر وجودهـا حتـى 2400 كمـا يحددهـا اشـبنجلر، وكل حضـارة منهـا قـد اتخـذت دورة نمـو ثـم شـباب ثـم شـيخوخة أعقبهـا فنـاء، أمـا تصـور سـياق التاريـخ علـى أنـه تقـدم الإنسـانية كمـا عبـر عـن ذلـك

(1) انظر: عبد الرحمن بدوي، اشبنجلر، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية الطبعة الثانية 1940م، ص 41 وما بعدها.

وانظر أيضًا: أحمد صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 243.

(2) انظر: عبد الرحمن بدوي، نفس المرجع السابق، ص 67، 69.

ڤولتير[1] أو نحو سلام دائم كما توقع كانط أو حرية الروح كما تصور هيجل في الديالكتيك، أو نحو المجتمع اللاطبقي وفقًا لنظرية ماركس فذلك كله مالا تعبر عنه دورة حياة كل حضارة من الحضارات.

2 ـ الحضارة ككائن عضوي

أحدث اشبنجلر ثورة أشبه بالثورة الكوبرنيكية في التاريخ حين صحح ذلك الوهم الكبير الذي كان يعيشه الأوربي وهو يظن أن حضارته هي مركز الحضارات كما كان يتوهم قبل كوبرنيكوس أن الأرض هي مركز الكون وهي ثابتة وتدور حولها جميع الكواكب، فكان المؤرخ الأوربي يتصور أوربا الغربية قطبًا ثابتًا للحضارات لأنه يعيش فوقها، والثورة الكوبرنيكية التي أحدثها اشبنجلر في النظر إلى التاريخ أنه نظر إليه لا على أنه مركزه الحضارة الأوربية وتدور حولها الحضارات الأخرى بل نظر إليه على أنه مكون من حضارات ربما كانت بعضها تفوق الحضارة الأوربية من حيث عدد الشعوب المنتمية إليها ومن حيث قوتها الروحية وهذا يتضح لو أن كل حضارة درست كوحدة منفصلة.

فالتاريخ إذن في نظر اشبنجلر مكون من كائنات عضوية حية هي الحضارات وكل حضارة منها تشبه الكائن الحي العضوي تمام الشبه، فتاريخ كل حضارة كتاريخ الإنسان أو الحيوان أو الشجر سواء بسواء، والتاريخ العام هو ترجمة حياة هذه الحضارات، فإذا كان سياق الحياة واحدًا بين الأفراد التي تدخل تحت نوع واحد، فللحضارات جميعًا سياق واحد تسير عليه.

ويصف اشبنجلر سياق كل حضارة فيقول: تولد الحضارة في اللحظة التي فيها تستيقظ روح كبيرة وتنفصل عن الحالة الروحية الأولية للطفولة الإنسانية الأبدية كما تنفصل الصورة عما ليس له صورة وكما ينبثق الحد والبقاء من

(1) انظر: عبد الرحمن بدوي: نفس المرجع السابق، ص 67 ـ 69.

اللامحدود والفناء، وهي تنمو في تربة بيئة يمكن تحديدها تظل مرتبطة بها ارتباط النبتة بالأرض التي تنمو فيها، وتموت الحضارة حينما تكون الروح قد حققت جميع ما بها من إمكانيات على هيئة شعوب ولغات ومذاهب دينية وفنون ودول وعلوم ومن ثم تعود إلى الحالة الروحية الأولية[1].

فكأن الحضارة روح زاخرة بالإمكانيات الممكنة التحقيق تأتي إلى الوجود الحي في بيئة خارجية معينة تشبع فيها قوى عديدة في حالة فوضى مطلقة فتبدأ في تأكيد صورتها ضد هذا الخليط واللاشعور فارضة عليها صورتها وتاريخ حياتها الذي هو تاريخ هذا النضال الشاق العنيف بينها وبين هذه القوى.

وعلى هذا النحو تستمر الروح في نضالها خالقة في أثناء هذا النضال وكأداة لتحقيق الظفر والانتصار طائفة من الصور والأوضاع قد طبعتها بطابعها الخاص، وطالما كانت تنطوي في باطنها على قوى خالقة استمرت في هذا الخلق وظلت تخوض هذا النضال، أما إذا فقدت قواها الخالقة أما باختناقها تحت تأثير روح أخرى أقوى وأخصب وأما لأنها بلغت غايتها وحققت صورتها النهائية ولم يعد في استطاعتها أن تعلو على الحد الذي إليه علت بأن حققت كل ما تحتوي عليه من إمكانيات باطنه في الخارج، ينضب دمها وتتحطم قواها ويتحجر كيانها فتصبح «مدنية» بعد أن كانت «حضارة» ولكن ليس معنى هذا أن تفنى نهائيًا بل مازالت قادرة على البقاء قرونًا أخرى، كما تبقى الشجرة التي استنفد الزمان عصارتها سنوات طويلة ولا تزال تمتد أعضاؤها التي أصبحت فريسة للسوس.

ولما كانت الحضارة كالكائن العضوي الحي فإنها تمر بنفس الأدوار التي يمر بها هذا الكائن الحي في تطوره، فلكل حضارة طفولتها وشبابها

(1) عبد الرحمن: نفس المرجع السابق، ص 71 ـ 73.

ونضجها وشيخوختها، أو أن شئت فمثل أدوار الحضارة بأدوار السنة وقل حينئذ أن لكل حضارة ربيعها وصيفها وخريفها وشتاءها، ولكل دور من هذه الأدوار من الخصائص ما للفصول السنوية التي تناظرها من خصائص أو ما لأدوار حياة الإنسان المناظرة لها من خصائص ومميزات[1].

ويلاحظ اشبنجلر أنه لا توجد رابطة عقلية بين حضارة وأخرى إذ ينفي أن حضارة ما تستطيع أن تفهم الأخرى أو تتعلم منها أو تتأثر بها. فهو يرى في الحضارات نموذجًا يتكرر كدورة الحياة في الكائن الحي ويفحصها ـ كما أسلفنا القول ـ بمدلول توالي الفصول الأربعة، فلكل حضارة ربيعها متمثلًا في عصر بطولة مبكر وتكون الحياة ريفية زراعية إقطاعية ويعرف روحيًا بخيال ميثولوجي خصب، ويليه صيفها وفيه تظهر المدن والتنظيم السياسي وهو في الوقت نفسه ثورة ضد الميثولوجيا ويظهر فيه ذكاء نشط يدفع الدين إلى الخلف ويقدم شكلًا علميًا من الوعي، وخريف الحضارة هو فترة مدن نامية وتجارة منتشرة وملكيات مركزية وفيه يبدو انحلال الدين وفقر الحياة الداخلية كما أن العقلانية والتنوير علاماته الظاهرة، ثم تنحدر الحضارة إلى الشتاء الذي يتمثل في ذبول الإبداع الفني والزمني وموت الدين وظهور الشك والمادية المفرطة وعبادة العلم بقدر فائدة العلم وهو عصر طغيان سياسي متزايد وحروب، وعلى العموم تفقد الحضارة روحها وتنقلب إلى مجرد مدنية فهي تهبط إلى نوع جديد من البربرية وهنا تنتهي حياتها.

والدورة الحضارية تعيد نفسها بكل تفاصيلها، وكل مرحلة تظهر مجددًا في كل دورة، ومع ذلك فإن ما يعود إلى الظهور لا يكون نفس المرحلة فلا شيء يحدث مرتين، بل يظهر شيء موازٍ له. إن المرحلة في دورة ما تقابل من حيث التكوين مرحلة في دورة ماضية[2].

(1) عبد الرحمن بدوي، نفس المرجع السابق، ص 71 ـ 73.

(2) Spengler: The Decline of the west, 2 vols, London 1926, 1928.

نقلًا عن مقالة عبد العزيز الدوري، فلسفة التاريخ، عرض تاريخي، مجلة عالم الفكر، المجلد الثاني، العدد الثاني، يوليو، أغسطس، سبتمبر 1971م، ص 378.

فلكل حضارة أسلوبها المتمايز من أسلوب غيرها تمام التمايز، أسلوب تستطيع أن تتلمسه في كل مظهر من مظاهرها فتجده واضحًا كل الوضوح من فن ودين وسياسة وعلم وتركيب اجتماعي، ففي الفن مثلًا تجد أسلوب كل حضارة ظاهرًا في تفضيل بعض أنواع الفن على البعض الآخر (كالنحت وتلوين الجدران عند اليونان والطباق والرسم بالزيت في الحضارة الغربية)، وكذلك الحال في بقية مظاهر الروح، بل تختلف الشخصيات العظيمة المتناظرة في الحضارات المختلفة، فلا تستطيع إلا أن تجد ارتباطًا وثيقًا بين الشخصيات التي تنتسب إلى حضارة واحدة واختلافًا كبيرًا بينها وبين من يماثلها من الشخصيات المنتسبة إلى حضارة أخرى.

فلو قارنت جوته وروفائيل بمن يماثلهما من الشخصيات العظيمة في الحضارة القديمة فسرعان ما تجد أن هيراقليطس وسوفوكليس وأفلاطون والقبيادس وهوراس يكونون أسرة واحدة متمايزة كل التمايز عن الأسرة التي يكونها جوته ورافائيل ونابليون وبسمارك، كذلك تختلف المدن في الحضارة القديمة عنها في الحضارة الغربية أو العربية بتخطيطها وهيئة طرقها وعمارتها وأبنيتها العامة والخاصة وطابع ميادينها وقصورها وواجهاتها بل وبضوضائها وحركة المرور فيها وروح لياليها وجو منتدياتها[1].

3 ـ فكرة التعاصر والتنبؤ بانهيار الحضارة الغربية

استقى اشبنجلر منهجه التاريخي من علم الحياة حيث يميز العلماء فيه بين شيئين التماثل والتوافق، أما التماثل لديهم فهو التساوي في الوظائف بينما التوافق هو التساوي في هيئة الأعضاء وشكلها ومنشئها، وقد طبق

(1) عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص 75 ـ 76.

اشبنجلر هذا على دراسة التاريخ، وبالرغم من استخدام المؤرخين السابقين عليه لهذين المنهجين إلا أن استخدامه لها كان على نفس طريقة علماء الحياة.

ولكي نفهم الفارق بين التوافق والتماثل نضرب مثلًا للتوافق بالحركة الديونيسيوسية[1] وحركة النهضة الأوربية، ومثالاً للتماثل بالحركة الديونيسيوسية وحركة الإصلاح الديني في أوربا، فثمة توافق في الحالة الأولى لأن كلتي الحركتين متساويتان في هيئتها وتركيبها واحدة في الأصل الذي نشأت عنه، بينما التساوي في الحالة الثانية لا يتجاوز التشابه في الوظيفة بين كلتي الحركتين، الديونيسيوسية والإصلاح الديني، ومعنى هذا أن التوافق أعمق من التماثل وأدق وأقرب في التشابه.

ولقد أدخل اشبنجلر هذه الفكرة في المنهج التاريخي وصاغها صياغة دقيقة في فكرة جديدة على البحث التاريخي كل الجدة سماها «التعاصر» حيث قال: إنني أنعت حادثين تاريخيين بأنهما متعاصران إذا كانا كل في حضارته الخاصة يظهران الدقة في أحوال واحدة نسبيًا ويكون لهما بالتالي معنى مناظر تمامًا، فإذا كان قد ثبت أن تطور الرياضيات في الحضارة القديمة وتطورها في الحضارة الغربية متفق تمام الاتفاق فإن من الممكن إذن أن نقول إن فيثاغورس وديكارت، وأفلاطون ولابلاس كلا منهما متعاصر مع الآخر.

(1) الحركة الديونيسيوسية هي حركة دينية عدت حركة إصلاح في المعتقدات الدينية القديمة في اليونان.

راجع في هذا ما كتبناه في كتابنا «فكرة الألوهية عند أفلاطون» وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية في الفصل الأول عن «مكانة الإلهيات في الفكر اليوناني، الطبعة الأولى عن دار التنوير للطباعة والنشر، ببيروت، 1984، والطبعة الثانية صدرت عن مكتبة مدبولي بالقاهرة، 1988.

وعلى هذا النحو أيضًا نستطيع القول إن ظاهرة الإصلاح الديني وتطهير العقيدة وظاهرة الانتقال إلى دور المدنية تظهر في جميع الحضارات المتعاصرة، ففي الحضارة القديمة كان الوقت الذي انتقلت فيه الحضارة إلى دور المدنية هو عصر فيليب المقدوني وابنه الإسكندر وفي الحضارة الغربية كان هذا الوقت عصر الثورة ونابليون، كما نستطيع القول إن الإسكندرية وبغداد وواشنطن متعاصرة في تأسيسها، ومعنى هذا كله أن موضوع الظاهرة في حضارة من الحضارات هو بعينه موضوع الظاهرة المناظرة لها في الحضارة الأخرى، فالمثل الأخير معناه أن الإسكندرية قد أسست في دور من أدوار الحضارة القديمة يناظر تمامًا من حيث مركزه بالنسبة إلى بقية الحضارات التي هو فيها، الدور الذي أسست فيه مدينة بغداد في الحضارة العربية ومدينة واشنطن في الحضارة الغربية.

وعن طريق هذا المنهج الجديد برهن اشبنجلر على أن كل الظواهر والصور الدينية والفنية والعلمية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية متعاصرة بين جميع الحضارات في نشأتها وتطورها وفنائها، وأن التركيب الباطن لكل الحضارات هو هو عينه فلا توجد ظاهرة واحدة ذات قيمة عميقة في الصورة التاريخية لحضارة ما دون أن يوجد ما يناظرها تمامًا في غيرها من الحضارات.

ولهذا نتيجتان على أعظم جانب من الأهمية: الأولى أنه سيصبح في وسعنا أن نتجاوز حدود الحاضر وأن نتنبأ تنبؤًا دقيقًا يقينيًا بما ستكون عليه حال الأدوار التي لم تمر بها الحضارة الغربية بعد من حيث صورتها الباطنة وعمرها وسياق تطورها ومعناها ونتائجها.

والنتيجة الثانية وليست بأقل خطرًا من الأولى هي أنه سيكون في مقدورنا أن نكون من جديد عصورًا بأكملها قد مضت منذ أمد بعيد ولم نعد نعلم عنها شيئًا، بل وأن نعرف أحوال حضارات بأكملها هوت في الماضي السحيق،

وسيكون في مقدورنا كذلك أن نستخلص من عناصر التعبير في الفن في حضارة من الحضارات أو دور من أدوارها الصورة السياسية لهذا الدور أو تلك الحضارة، ومن الصور الرياضية طابع الصور الاقتصادية المناظرة لها، وهكذا نستطيع أن نكتشف حالة المجهول من حالة ما هو معلوم في عصره.

ومن خلال هذا استطاع اشبنجلر أن يرى العصر في ضوء جديد كل الجدة، فرأى أن الحرب العالمية لم تكن حادثًا استثنائيًا غريبًا قد ولدته ظروف عارضة طارئة كنزعات السيطرة والسيادة عند بعض الأمم أو رغبة بعض الأفراد في فرض سلطانه وإشباع نزعاته أو الأحوال الاقتصادية واتجاهاتها، ورأى فيها نوعًا من تحول التاريخ له مكانه المعين من قبل، المقدر وجوده في هذه اللحظة من لحظات تطور الحضارة الغربية وكان في استطاعة المرء المرهف النظرة العميقة الوجدان التاريخي أن يتنبأ بحدوثه في الوقت الذي فيه حدث، وعلى النحو الذي عليه تقريبًا حدث، وقد عكف على أحوال أوروبا في أوائل القرن العشرين فتوسم في ملامحها أزمة انحلال الحضارة الغربية القريب، من مشاكل جمالية قامت حول الصورة والمادة والخط والمكان وما هو هندسي، وما هو تصويري، ومن انحلال في الفن، وشك متزايد في قيمة العلم، ثم المشاكل العويصة التي أثارها انتصار المدينة العالمية على الريف مثل هبوط النسل وهجرة الأرض الزراعية وكذلك الأزمات العنيفة التي أصابت النزعة المادية والاشتراكية والنظم النيابية وموقف الفرد بإزاء الدولة ومشكلة الملكية، وما يترتب عليها من مشكلة الزواج، ثم في ميدان العلوم الروحية الأعمال الضخمة التي قام بها علم النفس الاجتماعي في بحثه في الأساطير والعقائد، ونشأة الفن والدين والفكر مما لم يعد يدرس دراسة نظرية وإنما بطريقة تاريخية شكلية، وكل هذه أعراض حالة خطيرة تعانيها الحضارة الأوروبية وهي أعراض بارزة واضحة يكاد المرء أن يلمسها بيديه[1].

(1) عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص 75 ـ 86.

4 ـ دوائر الحضارة المقفلة

تـرى فلسـفة الحيـاة أن الكائـن العضـوي وحـدة مسـتقلة، والفـرد المسـتقل بكيانـه يمتـاز إلـى جانـب فرديتـه بالخلـق المسـتمر، فـلا يسـتطيع الكائـن الحـي أن يمـر بحالـة واحـدة مرتيـن مهمـا كانـت الظـروف واحـدة، ومعنـى هـذا أن دورة التطـور فـي الكائـن الحـي دورة مقفلـة، فهـي دائـرة تقفـل علـى نفسـها مـدة مـن الزمـن ولا ارتباط بينهـا وبيـن الدائـرة الأخـرى التـي توجـد بجوارهـا أو التـي وجـدت بعدهـا أو قبلهـا، فليـس هنـاك إذن تأثيـر متبـادل بالمعنـى الحقيقـي أي أن يأخـذ الكائـن الحـي شـيئًا أجنبيًـا عنـه فيدخلـه فـي كيانـه كمـا هـو، بـل لابـد لـه إذا أخـذ شـيئًا مـن الخـارج أن يحيلـه إلـى طبيعتـه هـو بـأن يتمثلـه ثـم يهضمـه، ومعنـى هـذا ببسـاطة أنـه يخلقـه مـن جديـد لأن طبيعـة كل كائـن حـي تختلـف عـن طبيعـة الكائـن الحـي الآخـر كل الاختـلاف.

ولقـد طبـق اشـنبجلر هـذا بحذافيـره علـى الحضـارات، فـإذا كانـت الحضـارات كائنـات عضويـة فإنهـا تمتـاز بهـذه الصفـات التـي يمتـاز بهـا كل كائـن عضـوي حـي، فلـكل حضـارة كيانهـا المسـتقل المنعـزل عـن كيـان غيرهـا مـن الحضـارات ولا سـبيل إلـى اتصـال حضـارة بحضـارة أخـرى مـا دامـت كل حضـارة باعتبارهـا كائنًـا عضويًـا تكـون وحـدة مقفلـة علـى نفسـها، ومـا يشـاهد مـن تشـابه فـي الموضـوع بيـن حضـارة وأخـرى إنمـا هـو وهـم فحسـب فهـو تشـابه فـي الظاهـر ولا يتعـدى إلـى الجوهـر لأن كل حضـارة تعبـر عـن روح تختلـف عـن روح أي حضـارة أخـرى فـي جوهرهـا وأسـلوبها وممكنـات وجودهـا.

فـإذا اشـتركت العناصر الخارجيـة فـي حضارتيـن تقبلـت كل منهمـا هـذه العناصـر علـى نحـو مبايـن كل المباينـة للنحـو الـذي عليـه تتقبـل الحضـارة الأخـرى هـذه العناصـر لأن كلًا منهمـا لا تسـتطيع أن تهضـم هـذه العناصـر إلا إذا أحالتهـا إلـى طبيعتهـا، فـإذا تباينـت الطبائـع تبايـن الطابـع الـذي بـه تطبـع كل روح مظاهرهـا، ولهـذا لا توجـد الحقيقـة إلا بالنسـبة إلـى كل حضـارة فمـا هـو حقيقـة بالنسـبة إلـى حضـارة قـد لا يكـون حقيقـة بالنسـبة إلـى حضـارة أخـرى.

ولنلاحـظ هنـا كيـف أن اشـبنجلر مـن خـلال هـذه النظـرة اسـتطاع أن ينتقـد مـن كانـوا ينظـرون إلـى الحضـارات كوحـدة واحـدة تسـري عليهـا قوانيـن التأثيـر والتأثـر وروابـط العلـة والمعلـول، وهـذا يتضـح مـن قولـه بأنـه ربمـا يكـون هنـاك اتصـال بيـن حضارتيـن لكـن هـذا الاتصـال يتـم، إمـا بيـن رجـل ورجـل ينتسـب كل منهمـا إلـى حضـارة مـن هاتيـن الحضارتيـن، وإمـا بيـن رجـل وبيـن الآثـار الباقيـة مـن الحضـارة التـي انقضـت، والفعـال فـي كلتـا الحالتيـن هـو الرجـل لا الأثـر لأن حيـاة الأثـر لا توجد إلا بفضـل الرجـل الـذي يتأمـل الأثـر ويشـعر بـه فـي ذاتـه ويهبـه روحًـا جديـدة تبعًـا لروحـه هـو الخاصـة.

وإذا تأملنـا علـى ضـوء هـذا جميـع الحضـارات وجدنـا أن الحضـارات اللاحقـة لـم تأخـذ مـن الحضـارات السـابقة إلا أشـياء ضئيلـة جـدًّا، هـم يقولـون مثـلًا إن الفلسـفة اليونانيـة لا تـزال تحيـا فـي الحضـارة الغربيـة وأنهـا حيـت مـن بعـد مـوت الحضـارة اليونانيــة فــي الحضــارة العربيــة، ولكــن هــذا تشــويه للواقــع أســوأ تشــويه، فهـم ينسـون أن الكثيـر مـن هـذه الفلسـفة قـد أنكرتـه الحضارتـان، وأن الكثيـر أيضًـا قـد أغفلتـاه، وأن الباقـي تقريبًـا أن لـم يكـن كلـه قـد فهمتـاه فهمًـا مخالفًـا لفهـم اليونـان لـه، وإن كانتـا قـد أبقيتـا علـى نفـس الصيـغ والتعبيـرات اليونانيـة، لقـد كانت الفلسـفة اليونانيـة مجموعـة حقائـق ولكـن بالنسـبة إلـى اليونانييـن وحدهـم، فـلا توجـد فكـرة مـن أفـكار هيراقليطـس أو ديمقريطـس أو أفلاطـون يمكـن أن نعتبرهـا فـي نظرنـا صحيحـة مـن دون أن نصححهـا حسـب تفكيرنـا وروحنـا، وإذا نظرنـا لفكـر أرسـطو اليونانـي سـتجد أن أرسـطو عنـد اليونـان بينـه وبيـن أرسـطو عنـد العـرب وأرسـطو عند القـوط فـي العصـور الوسـطى فـارق لا حـد لـه، حتـى لا يـكاد المـرء أن يجـد فكـرة واحـدة مشـتركة حقًّـا بيـن هـذه الصـور الثلاثـة لأرسـطو، وكذلـك فبيـن المسـيحية الشـرقية والمسـيحية الغربيـة هـوة سـحيقة لعـل مـن غيـر الممكـن عبورهـا.

الحضـارات إذن تقـوم مسـتقلة عـن بعضهـا تمـام الاسـتقلال، كل منهـا تكـون

وحدة أو دائرة مقفلة على نفسها، ليس بينها وبين غيرها من الحضارات سوى منافذ من نوع خاص لا تسمح بنفوذ شيء لا يتلاءم وجوهر هذه الحضارات، وما تسمح به لا تلبث أن تحيله إلى طبيعتها، إلا أن هناك ظاهرة خطيرة في صلة الحضارات بعضها ببعض، وتلك هي التي يسميها اشبنجلر ظاهرة «التشكل الكاذب»، إذ أنه يحدث حينما تتلاقى حضارتان وتكون إحداهما أشد قوة ولكن الأخرى أعظم إبداعًا وأكثر عراقة أو على الأقل مساوية لها، أن تضطر المهزومة أن تتلائم ظاهريًا مع الحضارات الغالبة ما دامت لا تستطيع أن تنمو معبرة عن طبيعتها الخالصة وتتشكل مظاهر هذه الحضارة في القوالب الفارغة التي فرضتها عليها الحضارة الأجنبية، ويظن الناظر إلى السطح أن الحضارة المغلوبة على أمرها قد اختنقت واختفت بينما هي كامنة خلف القشرة الخارجية التي فرضت عليها.

إن حضارة لها خصائصها المميزة انبثقت في منطقة شرقي البحر المتوسط ولكنها ظلت بعدما فرض الإسكندر الأكبر الحضارة الهيلينية على مصر وجنوب آسيا فانتحلت أوجه النشاط الفكري في هذه المنطقة صورة هيلينية لمدة تقرب من ألف سنة ولكن ظلت الحضارة الهيلينية قشرة خداعة تحجب الحقيقة الجوهرية، وقد ظهرت ردود فعل شرقية متعاقبة ضد المنحنى الهيليني التقليدي لا في المجالين الحربي والسياسي فحسب وإنما الثقافي كذلك ممثلًا في الدين، فحين أصبحت الدولة الرومانية مسيحية اتخذت هذه الحضارة مذاهب مخالفة لمذهب الكنيسة الرومانية إذ انتشرت مذاهب اليعاقبة والنساطرة ثم استجابت هذه الحضارة سريعًا للإسلام بمجرد ظهوره فانحسر نفوذ الحضارة اليونانية الرومانية، وحين سيطرت الحضارة الإسلامية على حضارة الفرس العريقة دان الفرس بمذهب التشيع مخالفين بذلك مذهب الخلافة القائمة كما ظلوا محتفظين بلغتهم[1]. تنبأ اشبنجلر

(1) انظر: عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص 98 ـ 105؛ وكذلك أحمد صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 255.

بانتفاضات في الدول الأفريقية وخلع مظاهر الحضارة الأوربية عنها بمجرد جلاء المستعمرين الأوربيين وكان تنبؤًا صائبًا حيث تستقل الدول الأفريقية وتخلع عنها كل مظاهر الحضارة الغربية والاستمرار في هذا يعني إحياء الروح الأفريقية وتشكيل الحضارة الأفريقية الجديدة.

5 ـ وقفة نقدية مع آراء اشبنجلر

لا شك أن اشبنجلر بالرغم من تأثره الشديد بآراء الشاعر الألماني جوته والفيلسوف نيتشه[1] قد قدم كما أسلفنا القول مذهبًا أصيلاً في فلسفة التاريخ كان من شأنه أن عبر عن الأزمة التي تعيشها الحضارة الغربية بروحها الفاوستية إذ تعيش كما عبر هو عن ذلك في دور مدنيتها المدمرة التي تسلمها لطور الفناء، فالعذاب الذي تعانيه الحضارة الأوربية اليوم ليس عذاب أزمة طارئة لابد يومًا أن تزول وإنما عذاب كارثة هائلة بها تنتهي مأساتها الطويلة المروعة، ولقد أثر بهذا أبلغ تأثير في المفكرين الأوربيين على اختلاف اهتماماتهم، فأصبح شغلهم الشاغل الحديث عن مصير الحضارة الغربية وأزمة الأوربي المعاصر من أمثال توينبي وكولن ولسن وهربرت ماركيوز وغيرهم.

ونحن إن كنا نوافق على بعض النتائج التي قدمها اشبنجلر من خلال نظرته للحضارة على أنها وحدة عضوية مقفلة مثلها مثل الكائن العضوي فإننا لا نوافق على تلك النظرة ذاتها للحضارة على أنها كائن عضوي ولا أدل على ما نقول سوى تلك الهنات التي نستكشفها من نظرة اشبنجلر هذه إلى التاريخ بحضاراته المختلفة والتي أحدثت تناقضات داخل مذهبه.

(أ) أنكر اشبنجلر مفهوم «العلية» وتأثيره في التاريخ بينما قرر مقولة أخرى سماها «المصير» ونسى أن المصير مهما كان مرتكزًا على

(1) انظر تفصيل هذه التأثيرات في: عبد الرحمن بدوي، نفس المرجع، ص 66.

وكذلك في مقدمة أحمد الشيباني للترجمة العربية لتدهور الحضارة الغربية، ص 31.

وجـود اسـتقلال وروح منفصلـة فإنـه تسـري علـى نفـس الحضـارة تلـك العليـة وإلا فكيـف نفهـم حديـث اشـبنجلر عـن أن الحضـارة أشـبه بالكائـن العضـوي تسـري عليـه أطـوار معينـة، أليـس كل طـور مـن تلـك الأطـوار علـة للطـور الـذي يأتـي بعـده داخـل نفـس الحضـارة، أليـس هنـاك لـدى اشـبنجلر إمـكان التنبـؤ بمصيـر الحضـارة، إذا كان ذلـك شـيئًا يقربـه فإنـه يسـتلزم أن هنـاك ظواهـر إذا مـا حدثـت داخـل حضـارة معينـة تكـون هـذه الظواهـر مبشـرة بفنـاء هــذه الحضـارة، وإلا فكيــف تنبــأ اشــبنجلر نفســه بفنــاء الحضــارة الأوربيـة وانحلالهـا.

(ب) قصـر اشــبنجلر الاتصـال بيــن الحضـارات علـى بعـض المظاهـر الخارجيـة البسـيطة التـي تأخذهـا الحضـارة المتأثـرة مـن الحضـارة المؤثـرة وتشـكلها علــى حســب روحهــا الخاصــة ولكنــه أغفــل شــيئًا مهمًــا حينمــا قــرر أن الحضــارة الأوربيــة الآن غيــر الحضــارة اليونانيــة القديمــة وهمــا غيــر الحضــارة العربيــة الإســلامية لأن كلًا منهمــا تشــكل وحــدة مســتقلة ذات روح خاصــة، فهــل الحضــارة اليونانيــة ذات روح بعيــدة عــن روح الحضــارة الأوربيــة المعاصــرة نفــس مقــدار الفــرق بينهــا وبيــن الحضــارة العربيــة أم أن الحضـارة اليونانيـة والحضـارة الغربيـة أولاهمـا جـد للثانيـة التـي بنيـت أساسًــا مــن خــلال رفضهــا لبعــض مفاهيــم الحضــارة العربيــة رفضهــا كلهــا، بــل إن مــا حــدث بالضبــط أن روح الحضــارة العربيــة هــي المختلفــة تمامًــا عــن روح الحضــارة اليونانيــة الغربيــة القديمــة ولهــذا فــإن أخــذت منهــا فــإن هــذا يعــد بمثابــة تشــكل كاذب ومــن ثــم فقــد عــادت لتنقــد مــا أخذتــه وتبــرز بروحهــا الجديــدة، وهــذا ليــس نفــس مــا حــدث بالنســبة للحضــارة الغربيــة المعاصــرة فــي اتصالهــا بالحضــارة اليونانيــة القديمــة فروحهمــا فــي الحقيقــة واحــدة غيــر أن الحضــارة المعاصــرة حينمــا بــدأت بنفــض غبــار

لحق بحضارتها القديمة ثم نقت هذه الحضارة القديمة مما شابها من دوجماطيقية في آخر عهدها وأدخلت عليها تعديلات قررها ديكارت وبيكون وغيرهما من المفكرين والعلماء على أساس علمي جديد فليس الفرق بينهما إلا كالفرق بين الصبي والرجل فذاك هو نفس الصبي الذي كان طفلًا فسرت عليه بعض التغيرات بفعل تقدم الزمن ونضوج العقل.

(جـ) إن انعزال الحضارات واستقلالها الذي قرره اشبنجلر شيء غريب، ذلك لأن حقائق التاريخ الواضحة تثبت شيئًا آخر، فالحقيقة أن حقائق علم الحياة قد أغرت اشبنجلر بتطبيقها على الحضارات فطبقها دون تفرقة بين الحضارة والجسم الحي فالحضارة أساسًا هي نتاج عقول بناتها وليس نتاج أجساد هؤلاء، فإذا كان الجسد يستطيع أن يستوعب كل شيء بأكمله ويهضمه ويحوله لمادة مشابهة لمادة الجسم فإن هذا لا يسري دائمًا على الحضارة فإن الحضارة كما قلنا تبنيها عقول أصحابها قبل سواعدهم، وصحيح أن عقول كل حضارة مختلفة عن عقول الحضارات الأخرى من حيث التأثير البيئي على تلك العقول، إنما التأثير البيئي ليس هو التأثير الوحيد بل هناك التفاعل بين الحقائق المجردة داخل عقول كل العلماء والفلاسفة في كل العصور وهذا التفاعل لا يتم من خلال انصهار أفكار عصور مختلفة داخل عقل واحد، فلا يمكن إغفال التأثير والتأثر بين الحضارات ذات الروح المتقاربة على الأقل، ولنعود إلى نفس مثالنا السابق لنرى أنه على الرغم من أن الحضارة الأوربية المعاصرة قد نشأت كرد فعل للهجوم على ما سبقها من حضارات فإن أخص ما ميز هذا الهجوم أنه كان فيه استخلاص لروحها التي نهضت وقويت وشكلت الحضارة الجديدة، وقد كان أكثر التركيز في بداية عصر النهضة العلمية

مركـزًا علـى أرسـطو وفلسـفته فـكان جيـور دانوبرونـو وديـكارت وبيكـون وجـون سـتيوارت وغيرهـم ممـن كشـفوا عـن عقـم المنطـق الأرسـطي وقدمـوا المنهـج العلمـي الجديـد، قـد نسـوا أن جانبًـا كبيـرًا مـن الفكـر الأرسـطي كان علميًـا، فمحـاولات علميـة متعـددة قامـت علـى أكتـاف أرسـطو وتلاميـذه فـي تأسـيس كثيـر مـن العلـوم، فمـا قـام بـه أولئـك المعاصريـن لـم يكـن سـوى تعديـلًا لمسـار أرسـطو ولـم يكـن هدمًـا لمـا بنـاه بدليـل أن الكثيريـن مـن مؤرخـي العلـم يقولـون بـأن أرسـطو هـو مؤسـس الاسـتقراء الأول وأن واضـع دعائمـه المعاصـرة هـو فرنسـيس بيكـون وبعـده مـل. كمـا أنـك إذا أمعنـت النظـر فـي كل مـا سـاد الحضـارة الغربيـة فتـرة ازدهارهـا وشـبابها الأولـى سـتجد أنـه قـد اسـتقى الكثيـر منـه مـن الحضـارة العربيـة السـابقة عليهـا والتـي كانـت سـيدة الحضـارات فـي العصـر الوسـيط.

ولا نسـتطيع مـن خـلال هـذا أن نوافـق علـى أن التأثيـر يكـون فـي ظواهـر خارجيـة وليـس فـي الباطـن أو المحـور لأن الظاهـر لا يكـون إلا ظاهـرًا لباطـن، وليـس باطـن الشـيء إلا شـكلًا لظاهـره. ولقـد عبـر اشـبنجلر نفسـه عـن هـذا فيمـا سـماه بالتشـكل الـكاذب، فليـس هـذا التشـكل سـوى اختـلاف الظاهـر عـن الباطـن.

وليـس القـول بهضـم التأثيـرات الخارجيـة وجعلهـا مخلوقـة خلقًـا جديـدًا تبعًـا للـروح الحضاريـة التـي تأثـرت بهـا بنـاف لوجـود هـذا التأثيـر مـن أساسـه، وليسـت عمليـة الهضـم هـذه إلا مثبتـة بشـكل أو بآخـر دخـول هـذه المؤثـرات إلـى باطـن الحضـارات الأخـرى التـي تهضمهـا وتشـكلها بروحهـا.

ثالثًا: نظرية التحدي والاستجابة عند أرنولد توينبي

تمهيد

يعـد أرنولـد توينبـي مـن أهـم فلاسـفة التاريـخ فـي عصرنـا الحالـي لأسـباب

عديدة أهمها ذلك القدر الكبير الذي تمتع به دون غيره من الموضوعية والحياد في نظرته إلى الحضارات المختلفة، وكذلك تمتعه بمقدرة فائقة على الإلمام بالمعلومات التاريخية وتكييفها مع نظريته التي ارتضاها لتفسير التاريخ ولقد تميز توينبي عن غيره من فلاسفة التاريخ بأنه كان أكثر اهتمامًا بتحري الدقة في إطلاعه على الأحداث التاريخية واستخلاص العبر منها، فهو مؤرخ أكثر منه فيلسوف وحرصه على ذلك كان واضحًا على الرغم من أن نظرته الشاملة إلى التاريخ جعلته يتفوق على الفلاسفة الخلص في استنتاجاته وتقييمه لكل الحضارات، فما من فيلسوف استطاع أن يستبطن الحضارات المختلفة ويتفهم طبيعتها مثله، فلقد عكف على دراسة تلك الحضارات حوالي نصف قرن ولم يكتف بقراءة تاريخ تلك الحضارات بل زاد على ذلك بزياراته المختلفة لبلاد العالم وآثار الحضارات القديمة.

ولعل كل ذلك ساعده على أن يستبعد وينتقد كل التفسيرات الأخرى للتاريخ ويرد على إدعاءات كل مؤرخي الغرب بشأن الحضارات الأخرى وتمجيد حضارتهم، بعد ما كادت أحكام هؤلاء تستقر في أذهان مواطنيهم، ولقد أقام توينبي نظرته الجديدة للتاريخ على أساس أن المجتمعات تكون وتنشئ الحضارات من خلال التحدي والاستجابة، ولذلك فإن حديثنا عن فلسفة التاريخ لدى توينبي سينقسم إلى جانبين، جانب سلبي نتناول فيه كيف استبعد توينبي نظريات السابقين وهدم أساس نظرتهم للتاريخ، وجانب إيجابي نوضح فيه كيف فسر هو التاريخ من خلال نظريته في التحدي والاستجابة.

1 ـ الجانب النقدي من نظرية توينبي

لقد بدأ توينبي يرفض عدة قضايا كانت مسيطرة على المؤرخين الغربيين وكان ذلك من خلال اقتناعه بأن وحدة الدراسة التاريخية القابلة للفهم ليست هي دولة قومية ولا هي الجنس البشري في مجموعه، ولكن هذه الوحدة

هـي مجموعـة خاصـة مـن البشـرية يدعوهـا المجتمـع[1] فالمجتمعـات قـد يرتبـط قديمهـا بصلـة الأبـوة وكذلـك يرتبـط بعـض حديثهـا بقديمهـا بصلـة البنـوة.

(أ) خطأ فكرة «وحدة الحضارة»

لقـد كشـف توينبـي أن النظريـة القائلـة بوحـدة الحضـارة، نظريـة خاطئـة تـردي فيهـا المؤرخـون الغربيـون المحدثـون تحـت تأثيـر محيطهـم الاجتماعـي وأوحـى بهـا مظهـر الحضـارة الغربيـة الخـداع، إذ اسـتطاعت أن تلقـي شـبكة نظامهـا الاقتصـادي علـى جميـع أنحـاء العالـم، وتـلا توحيـد العالـم اقتصاديًـا علـى أسـاس غربـي توحيـده سياسـيًا إلـى نفـس المـدى تقريبًـا وعلـى نفـس الأسـاس الغربـي.

ويـرى توينبـي أن هـذه وإن كانـت حقيقـة ملفتـه للنظـر إلا أن اتخاذهـا دليـلًا علـى وحـدة الحضـارة رأى سـطحي لأنـه وأن اصطبغـت المصـورات الاقتصاديـة والسياسـية بالصبغـة الغربيـة إلا أن المصـور الثقافـي لا يـزال فـي جوهـره علـى حالـه منـذ أن اتخـذ المجتمـع الغربـي سـبيله إلـى الغـزو الاقتصـادي والسياسـي، ويرجـع توينبـي هـذا الوهـم بوحـدة الحضـارة بمـا يتضمنـه مـن افتـراض نهـر واحـد للحضـارة ليـس إلا، وهـو الغـرب، وأن جميـع مـا عـداه روافـد لـه أو ضائـع فـي رمـال الصحـراء إلـى ثلاثـة جـذور:

- وهـم حـب الـذات وهـذا أمـر طبيعـي جـدًّا لـدى الغربييـن فليسـوا هـم ضحاياه وحدهـم، كمـا يقـر توينبـي، بـل عانـى منـه اليهـود كثيـرًا فهـم يتوهمـون حتـى الآن أنهـم ليسـوا شـعبًا مختـارًا فحسـب لكنهـم الشـعب المختـار الأوحـد بيـن الشـعوب، وكان اليونـان أيضًـا يطلقـون علـى مـن عداهـم مـن الشـعوب

(1) انظر الترجمة العربية التي قام بها فؤاد محمد شبل لتلخيص سومرفيل لكتاب أرنولد توينبي The study of History الذي أسماه «مختصر دراسة التاريخ» ونشرته الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية بمطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر عام 1966م، الجزء الأول، الفصل الأول، ص 19.

لفظ «البرابرة»، كما يطلق اليهود على غيرهم لفظ «الأمميين» كما يطلق الغرب على من يستعمرهم لفظ «الوطنيين».

- وهم الشرق الراكد وهو وهم قائم على دراسة غير جدية في نظر توينبي، فالشرق الذي يعني به هنا أي بلد واقع بين مصر والصين كان وقتًا ما متقدمًا عن الغرب كثيرًا، ويبدو الآن متخلفًا عنه بمراحل ومما يذكر من أمثلة على ركود الشرق يمكن أن نرى مثله في الغرب، ففيهما معًا مناطق غير متغيرة وثابتة ولا يستطيع أهلها إلا محاولة التكيف مع البيئة دون التقدم أو حتى محاولة التقدم نتيجة لتغلب الظروف الطبيعية على البشر في تلك المناطق.

- وهم التقدم كحركة تلتزم خطأ مستقيمًا، وهذا الوهم راجع إلى تقسيم التاريخ إلى أطوار (قديم ووسيط وحديث) وهذا التقسيم خاطئ لأنه أشبه بالجغرافي الذي يؤلف كتابًا في الجغرافيا يسميه «جغرافية العالم» ثم يتبين بفحصه أنه جميعه عن حوض البحر الأبيض المتوسط وأوربا ولم يتناول فيه بقية مناطق العالم[1].

(ب) خطأ نظرية الأجناس في مبدأ الحضارات

لقد قرر توينبي بعد أن تخلص وخلص غيره من الغربيين من تلك الأوهام التي كشف عنها، أن هناك عوامل حددها البعض هي نقطة بدء للحضارات في نظرهم وهي أيضًا عوامل مرفوضة فلقد رأى البعض أن العامل الإيجابي الذي أخرج جانبًا من البشرية خلال الستة آلاف سنة الماضية من حالة المجتمعات البدائية إلى حالة الحضارة صفة من صفات الجنس، والجنس في نظرهم اصطلاح يستخدم للتعبير عن توفر بعض صفات مميزة وموروثة في جماعات معينة من البشرية، ويعتبر اللون الصفة البدنية التي يعول عليها

(1) أرنولد توينبي، نفس المرجع السابق، الترجمة العربية، ص 59 ـ 65.

أكثر من غيرها في غالبية الأحوال، المدافعون عن نظرية الأجناس من الغربيين، وقد يفهم بداهة أن التفوق الروحي والذهني مرتبط نوعًا ما بالنقض النسبي في صياغة البشرة أو على اتصال وثيق به وأن كان يبدو أن ذلك غير محتمل من الناحية البيولوجية.

ومهما يكن من أمر فإن أكثر نظريات الحضارة العنصرية شيوعًا هي تلك النظرية التي تضع على منصة الشرف السلالة ذات البشرة البيضاء والشعر الأصفر والعيون الشهباء والرأس الطويل التي يدعوها البعض بالإنسان النوردي ويدعوها نيتشه بالوحش الأشقر، ويحاول توينبي تفنيد ذلك من خلال علم أصول السلالات وتحليل نتائج هذا العلم فيقول إن علماء أصول السلالات البشرية يقسمون الرجال البيض حسب صفاتهم البدنية إلى ثلاثة أجناس بيضاء أسموها الجنس النوردي والجنس الألبي وجنس البحر الأبيض المتوسط، ويوضح كيف أن كل جنس من هؤلاء قد ساهم في بناء العديد من الحضارات فلقد ساهم النورديون في خمس حضارات هي: الهندية والهيلينية والغربية والمسيحية الأرثوذكسية الروسية وربما الحيثية، وأسهم الألبيون في سبع وربما تسع: السومرية، الحيثية، الهلينية، الغربية، المسيحية، الأرثوذكسية الأصلية والفرع الروسي منها والإيرانية وربما المصرية والمينووية وساهم سكان البحر الأبيض في عشر حضارات هي: المصرية، والسومرية، والمينووية[1] والهلينية والغربية والمسيحية الأرثوذكسية الأصلية والإيرانية والعربية والبابلية.

أما بالنسبة لتقسيمات الجنس البشري الأخرى كما يقتبسها توينبي عن علماء السلالات ـ فقد ساهم الجنس الأسمر (ونعني به الشعوب الدرافيدية

(1) هي حضارة قديمة لمجتمع تفتحت حضارته في كريت وانتشرت خلال القرن السابع عشر قبل الميلاد عبر بحر ايجة ثم انتشرت تدريجيًا من هذه النقطة إلى الأخرى من اليونان القارية خلال القرنين التاليين (انظر: توينبي، نفس المرجع، ص 39 ـ 46).

في الهند والملاويين في أندونسيا) في اثنتين هما الحضارة السندية والهندوكية.

وساهم الجنس الأصفر في ثلاث حضارات هي: الصينية وفي حضارتي الشرق الأقصى وهما الحضارة الأصلية في الصين والفرع الياباني منها، أما الجنس الأحمر في أمريكا فقد ساهم وحده في الحضارات الأمريكية الأربع، أما العناصر السوداء فهي وحدها التي لم تساهم حتى الآن مساهمة فعلية إيجابية في أية حضارة.

ولعل هذا التبويب قد اتضح منه ـ كما يرى توينبي ـ أن العناصر البيضاء لها النصيب الأكبر لكنه يرى أن ثمة شعوبًا كثيرة بيضاء لم تساهم أية مساهمة في أية حضارة مثلها في ذلك مثل السود سواء بسواء، بالإضافة إلى أن هذا التبويب يكشف عن أن نصف حضاراتنا قائم على أساس مساهمات أكثر من جنس واحد، وهذا يعني أنه ليس هناك ما يبرر تلك النظرية بأن جنسًا ما هو الذي سبب الانتقال من البدائية إلى الحضارة أو نقل العالم من الثبات إلى الحركة الدافعة في جزء بعد الآخر من أجزاء العالم منذ زمن يرجع إلى ستة آلاف سنة.

(جـ) رفض البيئة كمؤثر أوحد لتكوين الحضارات

تحاول نظريتا الجنس والبيئة كلتاهما تعليل التباين الملحوظ في التصرف والسلوك النفسي (الفكري والروحي) لأقسام مختلفة من البشر، وذلك بافتراض علاقة سببية ودائمة كالعلاقة بين العلة والمعلول، بين هذا التباين النفسي وطائفة من عناصر التباين الذي لوحظ في محيط الطبيعة غير الروحي، وتجد نظرية الجنس علة التنوع كما رأينا في اختلاف الصفات البدنية البشرية، وتجده نظرية البيئة في اختلاف الأحوال المناخية والجغرافية التي تعيش فيها المجتمعات المختلفة.

وجوهر النظريتين ـ كما يرى توينبي ـ الصلة بين مجموعتين من المتغيرات: هي في الحالة الأولى: الطبع والصفات البدنية وفي الثانية: الطبع والبيئة، ويجب أن ندلل على ثبات هذه العلاقة ودوامها أن أردنا إثبات صحة النظريتين القائمتين عليها.

ولقد رأينا من قبل كيف تداعت نظرية الأجناس عندما اختبرناها بهذا المعيار، ويتضح لنا كذلك أن نظرية البيئة وإن كانت أقل مجافاة للعقل إلا أن نصيبها من الصحة ليس بأكثر من سابقتها، ولقد أثبت توينبي بنفس المعيار خطأ تلك النظرية التي ترد نشأة الحضارة إلى البيئة وقد دلل على ذلك من خلال أمثلة واضحة، فإذا كانت بعض الحضارات كالحضارة المصرية وحضارة وادي دجلة والفرات قد نشأت في وديان الأنهار فإن هناك الكثير من مناطق العالم تتماثل في مناخها وفي ظروفها البيئية مع هاتين المنطقتين ولكن لم نر فيها حضارات، فوادي الأردن مثلًا لم يكن يومًا ما مركزًا لأية حضارة وكذلك وادي السند. ومتى ثبت ذلك لا يمكن اعتبار البيئة هي العامل الإيجابي الذي جلب الحضارات النهرية إلى الوجود، وهذا ينسحب على العديد من البيئات الأخرى.

ويتضح من ذلك أنه لا الجنس ولا البيئة أن أخذ كل منهما بمفرده يمثل العامل الإيجابي الذي أيقظ الجنس البشري من حالة الركود إلى طريق الحضارة[1].

(د) رفض نظرية هيجل وأتباعه للتاريخ

لم ينقد توينبي أقرانه من المؤرخين فحسب بل امتدت مناقشاته

(1) انظر: توينبي، نفس المرجع السابق، الباب الثاني، الفصل الرابع والذي يعرض فيه تلك المشكلات ويرد فيه على تلك الحجج التي اعتمد عليها سابقوه في دراساتهم للتاريخ، ص 86 ـ 100 من الترجمة العربية.

لآراء السابقين إلى مناقشة نظريات الفلاسفة في التاريخ تمهيدًا لتقديم نظريته الخاصة في تفسير التاريخ، فهو يناقش نظرية هيجل التي ربط فيها بين التاريخ وفكرة الروح والتي ذهب فيها إلى أن الروح تتمثل في مجرى التاريخ حيث تستند هذه النظرية إلى مسلمة هي أنه ليس للفرد روح مستقلة وإنما هو جزء من المجتمع، ومن ثم ذهبت هذه النظرية إلى تقديس المجتمع ممثلًا في الدولة، فهذه النظرية هي ما جعلت قادة الفكر في الحزب النازي يسعون إلى تقديس ألمانيا في قلب كل ألماني فقد استبدلوا بعبادة الله عبادة الدولة، أو بالأحرى عبادة التنين. وهذه في نظر توينبي كارثة أخلاقية حتى في صورتها المعتدلة وإن كان هناك جانب حق في هذه الفكرة الخاطئة فهو أن الفرد لا يستطيع تحقيق إمكانياته إلا من خلال علاقاته مع الآخرين، فوجود الروح لا يكمن في التاريخ إلى حد يسمح بتأليه الدولة وقيام الدكتاتورية كما أنه لا يكمن خارج التاريخ إلى حد يجعل جهود الحضارات الإنسانية عبثًا لا قيمة له ما دام أكثر الناس بدائية وأقل الشعوب حضارة يمكن أن يحقق فكرة الخلاص من أجل السعادة في الآخرة دون أدنى مجهود حضاري دنيوي[1].

كما ينتقد توينبي أولئك الذين ينظرون إلى أحداث التاريخ على أنها مصادفات حيث يقولون إن المؤرخ ليس أمامه إلا الاعتراف بقاعدة واحدة هي الدور الذي تؤديه المصادفة والقوى الخفية في تطور البشرية ومصائر الأمم، ويرى توينبي أن هؤلاء قد أخطأوا لأن عمل الإنسان في التاريخ ليس كتلك التي تنقض بالليل ما تغزله بالنهار، كما أن التاريخ ليس مجرد طاحونة يديرها مسجونون دون هدف سوى تعذيبهم، إن عجلة التاريخ ليست آلة شيطانية تبتلي الناس بعذاب سر مدى ولكن هناك إيقاعًا أساسيًا يتمثل في

(1) Toynbee (A.), The study of history, vol. II, Part IX, Ch. 35 Law & Freedom, pp. 261 - 180.

التحدي والاستجابة، في الانسحاب والعودة، في الكنسة والنهضة في الانشقاق والعودة[1].

وليست المصادفة إلا وجهًا من وجهي العملة التي وجهها الآخر هو الضرورة أو الحتمية التي أبرزتها مذاهب عديدة مثل نظرية التطور ونبتت منها فكرة التقدم وتفسير هيجل للتاريخ وكذلك التفسير المادي لدى ماركس وقانون الحالات الثلاث لدى أوجست كونت.

(هـ) رفض الحتمية التشاؤمية لدى اشبنجلر

لقد رفض توينبي أيضًا بعض نظريات اشبنجلر رغم إعجابه الشديد به ورغم اتفاقه معه في كثير من آرائه وفي الأسئلة التي طرحها بشأن مصير الحضارة الغربية، فقد نظر توينبي إلى اشبنجلر على أنه صاحب مذهب دوجماطيقي يؤمن بالحتمية في إسراف ولقد نتجت تلك الحتمية التشاؤمية عن إيمان اشبنجلر بنظرية التعاقب الدوري للحضارات ويرى توينبي أن حركة التاريخ لا تدور دورانًا رتيبًا كدوران العجلة، فإذا كان إيقاع الحركة الفلكية يتولد عنه الليل والنهار وكذلك الفصول الأربعة فذلك وفقًا لقانون فلكي في الطبيعة ولا يسري هذا في التاريخ فإذا كان ثمة تكرار في حركة القوى التي تحيك نسيج التاريخ البشري فلا يعني ذلك أنه تكرار على نمط واحد فهو ليس كدوران المكوك أمامًا وخلفًا في آلة الحياكة[2].

ولكن ذلك لا يعني أن الحضارة الغربية مثلًا تستطيع أن تتحاشى مصيرها، فالحضارات السابقة كما يرى توينبي قد ماتت منتحرة وهذا مصير الحضارة الغربية أن قامت حرب عالمية ثالثة، فلم يكن موت تلك الحضارات قضاءً وقدرًا بقدر ما كان انتحارًا إراديًا.

(1) Ibdi, Ch. 38, pp. 299.

(2) انظر في نقد توينبي لنظرية اشبنجلر أيضًا، توينبي، مختصر لدراسة التاريخ، الترجمة العربية، ص 416 وما بعدها.

2 ـ الجانب الإيجابي (نظرية التحدي والاستجابة)

لقد اتضح لنا من قبل بدء الحضارات لم يكن نتيجة العوامل البيولوجية أو البيئة الجغرافية كل تعمل بمفردها، فلا ريب أنه نتيجة نوع ما من التفاعل بينها جميعًا، وبعبارة أخرى ليس العامل الذي نسعى للتعرف عليه لنفسر سير التاريخ وبدء الحضارات عاملًا مفردًا لكنه متعدد فهو أقرب إلى أن يكون علاقة.

(أ) تحدي البيئة ينتج الحضارة

إن التغير من حالة المجتمعات البدائية إلى المتحضرة إنما هو انتقال من حالة سكون إلى حالة من النشاط الديناميكي المتحرك، وعلى هذا فإن إنسانية الغالبية العظمى من الناس العاديين إن هي إلا إنسانية بدائية، وبالرغم من هذا فإن البروليتاريا[1] في المجتمعات المتمدينة وإن لم يكن فيها جميعًا بإطلاق تلاعب في التاريخ دورًا مهمًا جدًّا وبخاصة في ناحية الدين.

وبملاحظة نمو الحضارات وكيفية تفككها أصبح لمفهومي التحدي والاستجابة لدى توينبي أهمية خاصة، ذلك أن النمو والتفكك يتوقفان كلاهما على أساليب الاستجابة ومداها، وعلى مدى ما تصيبه من نجاح أو فشل إزاء تحديات البيئة الفيزيائية والاجتماعية، ذلك أن التاريخ لم تحدده الأحوال الاجتماعية وحدها.

ويركز توينبي على التأكيد على الاستجابات المتولدة باطنيًا، وقد يتوقف النجاح أو الفشل على صرامة التحديات المرتبطة بقدرات وقوى

(1) البروليتاريا: يقصد بها توينبي غير ما تعنيه بها النظرية الاشتراكية فهي في النظرية الاشتراكية طبقة العمال الخاضعين للاستغلال من الرأسماليين أما في روما القديمة التي استعارها منها توينبي فهي تعني طبقة المواطنين المعدمين المنجبين للذرية أي عامة الشعب.

من يستجيبون، فهناك تحديات تنطوي صرامتها على السلامة وهي تدعو الشخص البشري المتعرض للمحنة إلى استجابة خلاقة، على أن هناك أيضًا تحديات ذات صرامة جارفة لابد أن يخضع لها الضحية البشرية، وأنك لتجد أشد التحديات إثارة في موقع متوسط بين نقص الصرامة والإسراف فيها.

ولا شك أن هناك فارقًا قاطعًا بين عمليات النمو والتفكك، ففي النمو يوجد تحد يثير استجابة ناجحة تولد تحديًا جديدًا يبعث استجابة ناجحة أخرى، وهكذا دواليك حتى يشرف الأمر على انهيار، وأما في التفكك فالتحدي يثير استجابة فاشلة، تنتج محاولة أخرى تتمخض عن إخفاق آخر، وهكذا حتى يستشرف الأمر الانحلال.

ولتحديات البيئة الفيزيائية علاقة كبيرة بتكوين الحضارات المختلفة، فالحضارة الصحية هي التي لم تكن قط حضارة راحة سكونية (استاتيكية)، فالدعة ألد أعداء الحضارة وهي شيء تمنعه الطبيعة الفيزيائية إلى حد ما، ولا بد للناس من القيام بجهود مستمرة لكي يصونوا ـ من عصف الطبيعة وهجماتها المضادة ـ ما اكتسبوه منها.

ويضرب توينبي بطول دراسته للتاريخ أمثلة فردية وحضارية على نظريته، فقد رأى أن الحضارة ازدهرت في مناطق سورية الجرداء لا في مناطقها الخصبة، كذلك كانت دلتا النيل قبل نشأة الحضارة القديمة مغطاة بالمستنقعات والأدغال فعدل المصري القديم فيها حتى صلحت لقيام الحضارة، فالظروف الصعبة لا السهلة هي التي تستحث الإنسان على التحضر، بل إن رقة العيش حائل دون قيام الحضارة إذ الشدائد وحدها هي التي تستثير الهمم.

وقد دلل توينبي على ذلك باستقراء الحضارات المختلفة، فجميع جماعات المستعمرين المختلفة في أمريكا الشمالية كان عليها مجابهة

تحديات شديدة صادرة من بيئاتها، فكان على الفرنسيين أن يواجهوا في كندا فصول شتاء تكاد تكون قطبية، وأن يواجهوا في لويزيانا تقلبات نهر يكاد يقارب في غدره وتدميره النهر الأصفر في الصين، فتاريخ أمريكا الشمالية يثبت صحة النظرية القائلة بأنه كلما كانت المشقة عظيمة كبر الحافز.

ويعود توينبي ليتحدث عن حوافز مختلفة دون النظر إلى طبيعة الأرض في حد ذاتها، فمثلًا يتحدث عن هل يترتب على كشف أرض جديدة ـ في حد ذاته ـ أي أثر حافز؟ وقد جاء الرد بالإيجاب ففي أسطورة الطرد من جنة عدن، وفي أسطورة الخروج من مصر، فإن آدم وحواء بخروجهما من الجنة الساحرة إلى دنيا العمل اليومي قد جاوزا اقتصاد الإنسان البدائي القائم على جمع الطعام وأنجبا مؤسسي حضارة زراعية وأخرى رعوية[1] وأن بني إسرائيل بخروجهم من مصر قد أنجبوا جيلًا عاون في إرساء قواعد الحضارة السورية.

وإذا تحولنا من الأساطير إلى تاريخ الأديان ألفينا ما يؤكد هذه التخمينات فقد آتت أسمى التعبيرات لكل من العبقريتين الدينيتين السورية والهندية ثمارها في الأرض الجديدة التي تنتمي إلى البلاد الغربية كشاهد صدق على صحة القول بأن لا كرامة لنبي في وطنه ولا في بيته[2].

وينتقل توينبي من البيئات الطبيعية كحافز إلى استعراض ميدان البيئات البشرية التي أما أن تكون بيئة خارجية أو أجنبية ويسمى توينبي هذا الحافز الضربات المفاجئة، فهل تلك الضربات المفاجئة يسرى عليها أنه كلما عظم التحدي عظم العامل الحافز؟

فما الذي يحدث عادة عندما ينهزم بناة الإمبراطوريات المبتدئون في

(1) تتمثل الزراعية في قابيل والرعوية في هابيل.

(2) راجع: توينبي، مختصر لدراسة التاريخ، الجزء الأول، ص 164 وما بعدها.

منتصف عملهم؟ هل يلبثون هاجعين حيث سقطوا أم هل ينهضون مرة أخرى بقوة مضاعفة من فوق أمهم الأرض.

وتدل الأمثلة التاريخية من خلال استقراءات توينبي على أن السبيل الأخير هو السبيل المعتاد، وأقرب مثال يضربه توينبي على ذلك من عصرنا الحاضر حيث وضحت هذه الدورة بطريقة مؤلمة للغاية ومعروفة، فالهزيمة الألمانية في حرب 1914 ـ 1918م وزيادة وطأة هذه الهزيمة بسبب احتلال الفرنسيين لحوض الروهر في 1923 ـ 1924م قد أدى إلى الانتقام النازي الشيطاني وإن كان عقيمًا.

على أن المثال التقليدي عن تأثير الصدمة كعامل حافز يتجلى في رد فعل أثينا على اجتياح الإمبراطورية الفارسية لها خلال سنة 480 ـ 479 ق.م. فلقد تناسبت انتفاضة أثينا مع شدة ما كابدته من آلام حتى انتصرت انتصارًا نهائيًا ساحقًا على الفرس في موقعة سلاميس البحرية ولا يستغرب أن تصبح الصدمة التي أثارت هذه الروح التي لا تقهر في الشعب الأثيني مقدمة مآثر فريدة في تاريخ البشرية لسنائها وغزارتها وتعددها[1].

ومن الحوافز الأخرى حافز الضغط الخارجي الذي يكون على شكل تهديد مستمر بشكل قوة ضاغطة على المجتمع، فغزو الحضارة الهيلينية أدى فيما بعد إلى إزاحة الإسلام لها من سوريا ومصر ثم القضاء على الدولة الرومانية الشرقية، والضغط المتصل من قبائل النوبة والجنوب وقبائل ليبيا في الغرب بين الألف الرابعة والثانية قبل الميلاد كان حافزًا لقيام الحضارة المصرية القديمة واستمرارها.

ولا يؤدي تحدي العدوان المتمثل في الغزو والتهديد الخارجي إلى مجرد الاستجابة بطرد الغازي أو التخلص من القوة الضاغطة على الحدود

(1) توينبي، نفس المرجع، ص 181 ـ 185.

بل قد يدفع إلى الانتقام أو القصاص وليس القصاص دائمًا من قبيل الثأر فقط، وإنما يمكن تفسيره سيكولوجيًا بأنه تعويض سواء على المستوى الفردي أو الجمعي، ومن هنا يتحدث توينبي عن حافز النقم فعندما تقع نقمة على عضو وحده دون الأعضاء الآخرين في نفس نوعه، وذلك يفقد القدرة على استخدام عضو معين في الجسم أو ملكة معينة، يصبح في مكنته الاستجابة إلى هذا التحدي بالتخصص في استعمال عضو آخر أو ملكة أخرى حتى بين أقرانه في ميدان النشاط الجديد، فالعاهات تستثير في أصحابها ما يدفعهم إلى التفوق في مجال عجزهم، فالأعمى العاجز عن القتال يكون شاعرًا يردد الجنود أناشيده الحماسية، والأعرج في الحروب يصنع الدروع، كذلك استطاع بعض الرقيق الاستجابة الناجحة للتحدي، فعلى المستوى الفردي كان أبكتيتوس العبد الرواقي الأعرج يعلم فلسفته أبناء الأسر الرومانية الراقية، وعلى المستوى الجمعي اعتنقت الدولة الرومانية منذ عهد الإمبراطور قسطنطين ديانة كان المبشرون بها في نظر الرومان من الرقيق فكان نهر بردى السوري تصب مياهه في نهر التيبر[1].

(ب) الوسط الذهبي بين الإفراط والتفريط في التحدي والاستجابة

بعدما أثبت توينبي أن الحضارات تتوالد في البيئات التي تتسم بالمشقة غير العادية والتي لا تتسم بسهولة الحياة فيها سهولة غير مألوفة وذلك فيما عبر عنه بأنه «كلما عظم التحدي اشتد الحافز» من خلال ما قدمه من عرض ـ أشرنا إليه ـ للاستجابات التي استثارتها خمسة أنواع من الحوافز هي «البلاد الشاقة، الأرض الجديدة، الضربات، الضغوط والنقم».

حاول بعد ذلك أن يبحث عن مدى صحة ذلك القانون صحة مطلقة

(1) يقصد توينبي هنا: أن الشعب الغالب (الرومان) قد اعتنق ديانة الشعب المغلوب (السورياني).

فتساءل في بداية الفصل الثامن[1] من الجزء الأول هل لو زدنا شدة التحدي إلى ما لا نهاية يمكن أن نضمن بذلك اشتداد الحافز إلى مالا نهاية وزيادة غير متناهية في الاستجابة أن قوبل التحدي بنجاح؟ أو هل تبلغ نقطة تؤدي بعدها الشدة المتزايدة إلى مفعول متناقض؟

واستطاع من خلال الأمثلة أن يصل إلى أن «أعظم التحديات حفزًا يوجد في متوسط بين التفريط والإفراط في الشدة، وذلك لأن هناك حالات تتسم بتطرفها في عملية التحدي والاستجابة، فهناك تحديات شديدة حفزت لاستجابات ناجحة جدًّا فمدينة البندقية شيدت على أعمدة غرست في الطين على شواطئ بحيرة ضحلة مالحة لكنها فاقت في القوة والثراء والمجد جميع المدن التي بنيت على الأرض الصلبة، وأحيانًا كثيرة ما تكون شدة الموقع فيها تعتبر تحديًا بل نجد أن أخذنا في الاعتبار الجانب البشري من التحدي، الضربات، الضغوط، النقم لأن هذا الموقع هو الذي يحفظ المدينة من المحن البشرية التي تتعرض لها من جيرانها، فمدينة البندقية بقيامها على ضفافها الطينية وانعزالها عن القارة بفضل بحيراتها الضحلة قد نجت من الاحتلال العسكري الأجنبي طوال قرابة ألف سنة (810 ـ 1798).

ولقد حدث أن جماعات كثيرة فشلت في الاستجابة لتحديات معينة إلا أن ذلك يدل على شيء لأن الاستقصاء قد أظهر، كما يقول توينبي، أن كل تحدٍ من التحديات التي نالت في النهاية استجابة ظافرة قد خيب بوجه عام أمل المستجيبين إليه أو حطمهم واحدًا بعد الآخر قبل أن يأتي في النهاية دور المستجيب المنتصر لدخوله الحلبة في المرة المائة أو الألف، فمثلًا خيب التحدي الطبيعي لغابة أوربا الشمالية أمل الرجل البدائي خيبة كبيرة حينما كان يفتقر إلى أدوات قطع أشجار الغابة ويجهل كيفية الاستفادة من

(1) انظر: توينبي، مختصر لدراسة التاريخ، الترجمة العربية، ص 233 وما بعدها.

ترتيبها في الزراعة واقتصر على أن يقعد القرفصاء على تلك الكثبان الرملية والهضاب الجيرية كما تدل على ذلك آثاره القديمة.

بيد أن تجربة الإنسان البدائي لا تدل على أن تحدي غابة أوربا الشمالية كان زائدًا عن الحد بمعنى أنه كان يستعصى على القوة البشرية الاستجابة إليه استجابة فعالة.

وإذا حاولنا تطبيق ذلك على البيئة البشرية وجدنا نفس الشيء إذ نجد أن التحدي الذي يهزم مستجيبًا يتضح فيما بعد، بفضل انتصار استجابة منافس تالٍ، أنه لا يستعصي على الهزيمة، ويضرب توينبي مثالًا على ذلك اقتحام الحضارة الهيلينية للعالم السوري، إبان حملة الإسكندر الأكبر، فقد مثل هذا تحديًا مستديمًا للمجتمع السوري، وأمام هذا التحدي قام المجتمع السوري بعدة محاولات للاستجابة له وكان لهذه المحاولات جميعها طابع مشترك، إذ اتخذ رد الفعل المناهض للهيلينية واسطة لنفسه ـ في كل مرة ـ شكل حركة دينية، لكن اختلفت ردود الفعل هذه فعلى حين أخفقت ردود الفعل الزرادشتية واليهودية والنسطورية[1] والمينوفيستية[2] نجح رد الفعل الإسلامي.

فقد كان رد الفعل الزرادشتي واليهودي محاولتين لمحاربة نفوذ الهيلينية بمساعدة الديانات التي كانت سائدة فعلًا قبل المداخلة الهيلينية، ففي ظل قوة الزرادشتية ثار الإيرانيون في المنطقة الشرقية من الحضارة السورية ضد

(1) مذهب أسسه نسطوريون (+450) وينكر فيه على السيدة مريم لقب «أم الإله» بل يعتبرها أم المسيح الإنسان، فالمسيح في المذهب النسطوري مجرد إنسان خلقته الكلمة الإلهية، وينحصر المذهب الآن في طائفة الكلدان في العراق.

(2) انتشر المذهب المينوفيستي في القرن الخامس الميلادي كرد فعل ضد النسطورية، ويؤمن بأن للمسيح طبيعة واحدة هي الطبيعة الإلهية، وينكر من ثم الطبيعة البشرية، ويؤمن بهذا المذهب في الوقت الحاضر أقباط مصر ومسيحيو أثيوبيا.

الهيلينيـة وطردوهـا، فـي غضـون قرنيـن مـن مـوت الإسـكندر مـن جميـع المنطقـة الواقعـة شـرق الفـرات، علـى أن رد الفعـل الزرادشـتي قـد وصـل أقصـى حـدوده عنـد هـذه النقطـة، وأنقـذت رومـا الهيلينيـة بقيـة فتوحـات الإسـكندر، كذلـك لـم ينجـح رد الفعـل اليهـودي الـذي تمثـل فـي انتفاضـة داخليـة قادهـا المكابيـون، وهـي محاولـة رنـت إلـى تحريـر الجـزء الغربـي مـن موطـن الحضـارة السـورية علـى مـدى الرؤيـة مـن البحـر الأبيـض المتوسـط، لكنهـا خسـرت خسـرانًا مبينًـا، فلقـد ثـأرت رومـا لانتصـار اليهـود المؤقـت علـى السـلوقيين أتبـاع قائـد الإسـكندر الأكبـر المدعـو سـلوقوس الذي اسـتقل بفـارس بعـد مـوت الإسـكندر ـ فطحنـت الجماعـة اليهوديـة فـي فلسـطين فـي الحـرب الرومانيـة اليهوديـة الكبـرى (66 ـ 70م) وسـحقتها سـحقًا.

أمـا عـن رد الفعـل النسـطوري، المينوفسـتي، فقـد كانـا محاولتيـن متعاقبتيـن لاسـتخدام سـلاح طرقتـه لنفسـها الحضـارة الهيلينيـة الدخيلـة، ويتكـون السـلاح مـن مزيـج مـن معـدن هيلينـي وآخـر سـوري، ففـي مرحلـة التوفيـق للمسـيحية الأولـي، اصطبـغ جوهـر الـروح الدينيـة السـورية بالطبـع الهيلينـي إلـى حـد جعلـه ملائمًـا للنفـوس الهيلينيـة وغيـر ملائـم للنفـوس السـورية، وكان المذهبـان الدينيـان: النسـطورية والمينوفيسـتية كمحاولتيـن لتجريـد المسـيحية مـن الصبغـة الهيلينيـة إلا أنهمـا أخفقتـا كـرد فعـل ضـد المداخلـة الهيلينيـة، فـكان أن جرفـت النسـطورية ذليلـة صـوب الشـرق إلـى مـا وراء الفـرات، واحتفظـت المينوفيسـتية بمركزهـا فـي سـوريا ومصـر وأرمينيـا بفوزهـا بقلـوب فلاحيـن لـم يسـبق اصطباغهـم بالطابـع الهيلينـي ولكنهـا لـم تسـتطع أن تحـول دون انتشـار الأرثوذكسـية والهيلينيـة، أمـا رد الفعـل الإسـلامي فـكان نجاحـه سـاحقًا إذ لـم يقـدر للإمبراطـور هرقـل أن يـذوق المـوت إلا بعـد أن رأى جيـش عمـر خليفـة النبـي محمـد ﷺ يفـد إلـى مملكتـه ليبطـل تمامًـا وإلـى الأبـد فعـل جميـع مـن طبعـوا الأنحـاء السـورية بالطابـع الهيلينـي ابتـداء مـن الإسـكندر فصاعـدًا.

فلقد وفق الإسلام فيما فشل فيه سابقوه لأنه استكمل عملية الطرد، طرد الهيلينية من العالم السوري، كما عاد وأدمج في الخلافة العربية الدولة العالمية السورية التي اختزل الإسكندر الأكبر حياتها بقسوة قبل أن تستكمل رسالتها، وأخيرًا منح الإسلام للمجتمع السوري بعد طول الانتظار، عقيدة دينية عالمية أصيلة فعاون المجتمع السوري بعد انقضاء قرون من توقف حيويته على أن يسلم الروح وهو متأكد أنه لن يزول دون أن يخلف عقبًا، إذ غدت العقيدة الإسلامية اليرقة التي بزغت منها في حينها الحضارتان العربية والإيرانية.

ولقد برهن توينبي من خلال الأمثلة على أن التحدي الشديد قد يولد أما استجابة ناجحة في أحيان أو يحدث استجابة فاشلة في أحيان أخرى، ولكن هذا ليس صادقًا دائمًا لأن شدة التحدي قد تبدو واضحة ولا يمكن التغلب عليها في البداية ثم بوسيلة ما يمكن حدوث الاستجابة الناجحة.

ولعل هذا ما جعل توينبي يتساءل عن نمو الحضارات إذا ما انبعثت حضارة ـ على شريطة عدم قتلها في نموها كما حدث بالنسبة لحضارات عقيمة ماتت قبل أن تنمو ـ يكون من المتوقع أن يكون نموها أمرًا مفروغًا منه؟

وبعبارة أخرى هل ـ نلاحظ كمسألة تاريخية مقررة ـ أن الحضارات التي تغلبت على أخطار الميلاد والطفولة المتتالية تنمو كلها دون استثناء نموًا ثابتًا مقررًا إلى مرحلة الرجولة بمعنى أن تسيطر على أسلوب حياتها والبيئة التي تعيش فيها سيطرة تامة؟

ولقد قرر توينبي من خلال ما تقدم من خلال دراسة مستفيضة أن بعض الحضارات لا يبلغ مرحلة الرجولة، فبالإضافة إلى الطبقتين اللتين لوحظتا فعلًا ـ الحضارات المتطورة والحضارات العقيمة ـ توجد طبقة ثالثة أخرى

يسميها بالحضارات المتعطلة وهي تلك التي ظلت على قيد الحياة لكنها أخفقت في متابعة نموها، مثل الإسكيمو والبدو والعثمانيون والاسبرطيون فقد أنجزوا ـ على حد ما قرر توينبي[1] ـ ما وفقوا إلى إنجازه بفضل طرحهم جانبًا مسألة التباين غير المحدود في الطبيعة البشرية وافتراضهم وجود طبيعة حيوانية في البشر عوضًا عن طبيعتهم البشرية، وقادهم هذا الاقتراض إلى طريق الانحلال.

وافتراض تلك الطبيعة الحيوانية في البشر يتضح لدى الإسكيمو في أنه في هذا المجتمع ثمة طائفتين: الصيادون البشر ومساعدوهم ذوو الأنياب والأظافر، فلقد استحال كلب الإسكيمو وكذلك الحصان في المجتمع البدوي إلى أشباه آدميين، فأصبح المجتمع البشري فيهما (المجتمع البدوي والإسكيمو) به ثلاث طوائف: الرعاة البشر والحيوانات المساعدة والماشية.

وفي المجتمع العثماني ما يعادل هذه الطوائف مع إحلال الكائنات البشرية محل الحيوانات، فبينما يتكون الكيان الاجتماعي البدوي من اجتماع البشر والحيوانات في فرد ولا يتأتى لها العيش دون مشاركة بعضها بعضًا، نجد الكيان الاجتماعي العثماني يتكون على العكس من تفريق الناس المتجانسين تجانسًا طبيعيًا، إلى طوائف بشرية تعامل كما لو أنها تنتسب إلى أنواع مختلفة من الحيوانات، وهذا ما سار بهذه الحضارات إلى الانحلال ـ كما أشرنا ـ على الرغم من أن التحدي فيها كان متكافئًا مع الاستجابة.

وتوحي النظرة القصيرة بأن ذلك التحدي هو أجل التحديات استثارة إلى أبعد حد يمكن تصوره، فقد تولد عن تحديات الإسكيمو والبدو والعثمانيين والإسبرطيين، أعمالًا فذة، لكن هذه الأعمال قد خضعت لنقمة قاتلة تمثلت في تعطل تطورها.

(1) انظر: توينبي، نفس المصدر، ص 304 ـ 305.

ولهذا فإن وجهة النظر الطويلة الأمد توضح لنا أن تلبية الاستجابة في أسرع صورة لا ينهض بصفة عامة دليلًا قاطعًا على مثالية التحدي من ناحية استثارته ـ في النهاية ـ أقوم استجابة لأن التحدي الأمثل ليس هو ذلك التحدي الذي يقتصر على استثارة الطرف المتحدي لينجز استجابة ناجحة بمفردها، ولكن ذلك التحدي الأمثل هو ما يشتمل على كمية الحركة التي تحمل الطرف المتحدي خطوة أبعد من استجابة ناجحة بمفردها، تحمله من مرحلة استكمال الاستجابة إلى مرحلة صراع جديد، من مشكلة واحدة حلت إلى مواجهة أخرى، أي من حالة الين إلى مرحلة اليانج[1] مرة أخرى.

فإذا كان يقدر لارتقاء الحضارات أن تتبع عملية تكوينها، فلن تكفل ذلك وحدها الحركة المتناهية، من الاضطراب إلى استعادة التوازن، لأنه لكي تتحول الحركة إلى إيقاع متكرر متواتر، لابد من توفر انطلاق حيوي؛ الذي يحمل الطرف المتحدي عبر عملية التوازن إلى مرحلة زيادة في رجحان الميزان، تعرضه إلى تحد جديد يلهمه استجابة غضه، على صورة مزيد من التوازن، ينتهي بمزيد من رجحان الميزان، وهكذا دواليك، في عملية ارتقاء، يحتمل أن تظل إلى ما لا نهاية.

وهذا الانطلاق الذي يترتب عن سلسلة من عمليات رجحان الميزان، يمكن تقصيه في سير الحضارة الهيلينية، من بدء تكوينها إلى أن بلغت ذروة ارتقائها في القرن الخامس قبل الميلاد[2].

(جـ) طبيعة ارتقاء الحضارات

يحدث الارتقاء حينما تصبح الاستجابة لتحد معين، لا ناجحة في نفسها

---

(1) راجع ما كتبه الأستاذ فؤاد شبل في بحثه «فلسفة الين واليانج» بمجلة تراث الإنسانية، المجلد الرابع أغسطس 1966م، ص 593 ـ 600 حيث يبين أن حالة الين تمثل السكون بينما حالة اليانج الحركة وهما اصطلاحان استعارهما توينبي.

(2) راجع: توينبي، نفس المصدر السابق، ص 314 وما بعدها.

فحسب لكنها تستثير تحديًا إضافيًا يقابل باستجابة ناجحة، وهذا الارتقاء له مظاهره المختلفة الظاهرة والباطنة، ففي الكون الأكبر Macrocosm يتبدى الارتقاء على هيئة تفوق متتابع على البيئة الخارجية، أما في حالة الكون الأصغر Microcosm أي الإنسان يتبدى الارتقاء على هيئة تقرير المصير أو ترابط ذاتي[1].

فثمة نوعين من السيطرة المتزايدة، الأول: سيطرة على البيئة المادية تتكشف عن تحسينات في الأسلوب التكنولوجي المادي. والثاني: سيطرة على البيئة البشرية التي تتخذ عادة شكل غزو الشعوب المجاورة.

بيد أن توينبي لا يعتبر الغزو السياسي والحربي أو تحسين الأسلوب الفني، قاعدة مناسبة تكفل قياس الارتقاء الحقيقي للمجتمع. فإن التوسع الحربي هو عادة مظهر نزعة حربية تعتبر بدورها قرينة على تدهور المجتمع لا ارتقائه.

وكذلك لا تبدى التحسينات التكنولوجية سواء أكانت زراعية أو صناعية سوى ارتباطًا قليلًا، أو لا شيء البتة، بينها وبين الارتقاء الصحيح، بل إن ارتقاء الأسلوب الفني قد يكون قائمًا حينما يكون التحضر الفعلي في مرحلة انحطاط والعكس بالعكس.

فقوام الارتقاء الحقيقي ـ كما يرى توينبي ـ هو عملية يطلق عليها كلمة «التسامي» التي تعني لديه التغلب على الحواجز المادية، وتعمل عملية «التسامي» على إطلاق طاقات المجتمع من عقالها لتستجيب للتحديات

(1) انظر: توينبي، نفس المصدر السابق، ص 317 وما بعدها حتى ص 385 من الجزء الأول، وفي أغلب هذه الصفحات يتحدث توينبي عن دور الأفراد العظماء في التاريخ البشري أمثال القديس بولس والقديس بنديكت وسانت جريجوري الكبير وبوذا ومحمد ﷺ وميكافيلي ودانتي.

التي تبدو بعد ذلك داخل النفس أكثر منها خارجها، أي أنها روحانية الطابع أعظم منها ماديته.

ولكن ما هي علاقة المجتمع بالفرد في ظل عملية الارتقاء التي انتهى توينبي إلى تقرير أن «التسامي» أساسها؟

ثمة رأيان شائعان، الأول: يجعل من المجتمع مجرد حشد من ذرات هي الأفراد، أما الثاني فيعتبر المجتمع كائنًا حيًا وما الأفراد إلا أجزاء منه ولا يدركون إلا أعضاء أو خلايا في المجتمع البشري الذي ينتسبون إليه.

وهذا ما لا يرضى عنه توينبي، فإن المجتمع عنده نظام للعلاقات بين الأفراد ولا يتأتى للكائنات البشرية أن تحقق وجودها الحقيقي إلا بتفاعلها مع رفاقها، وهنا يكون المجتمع ميدان عمل عدد من الكائنات البشرية، على أن الأفراد هم «مصدر الفعل» ذلك لأن جميع أسباب الارتقاء تنبعث عن أفراد مبدعين أو أقليات صغيرة من الأفراد ويتكون عملهم من جزئين: الأول: تحقيق إلهامهم أو كشفهم مهما يكن من أمره، والثاني: هداية المجتمع الذي ينتمون إليه إلى سبيل الحياة الجديدة هذا، ويتأتى من الناحية النظرية حدوث هذه الهداية بطريق أو بآخر، إما بتعريض الجميع للتجربة الواقعية التي حولت الأفراد إلى مبدعين، وإما تقليد الناس لمظاهر الهداية الخارجية أي الهداية بفضل المحاكاة.

ويعتبر الطريق الأخير ـ من الناحية العلمية ـ هو مجال الاختيار الوحيد المفتوح أمام جميع الأفراد ما عدا أقلية بسيطة من الجنس البشري، وأن المحاكاة هي طريق مختصر لكنه طريق في وسع عامة الناس جميعًا أن يسلكوه في أثر زعمائهم ليصلوا إلى مرتبة الارتقاء.

وظاهر أن الارتقاء، وفقًا لما سبق، يتضمن تمايزًا بين أفراد المجتمع الذي يسير في مرحلة النمو إذ ستبرز بعض الأجزاء استجابة ناجحة في كل مرحلة، وسينجح بعضها في تتبع خطاها بفضل المحاكاة وسيفشل بعضها

فـي تحقيـق الأصالـة أو المحـاكاة علـى السـواء، ومـن ثـم تتهـاوى وسـيكون ثمـة تمايـز آخـر بيـن مصائـر المجتمعـات إذ مـن الواضـح أن للمجتمعـات المختلفـة سـمات مختلفـة، إذ يتفـوق بعضهـا فـي الفـن، والبعـض فـي الاسـتثارة الدينيـة، والآخـر فـي الابتـكارات الصناعيـة، بيـد أن غايـة الحضـارات تتمثـل فـي جوهرهـا مثلهـا مثـل البـذور مـن نـوع واحـد، فلـكل حبـة مصيرهـا، لكـن يبذرهـا جميعًـا «بـاذر» واحـد ليجتنـي نفـس المحصـول[1].

(د) انهيار الحضارات ـ أسبابه وكيفيته

يـرى توينبـي أن مشـكلة انهيـار الحضـارات أشـد وضوحًـا مـن مشـكلة ارتقائهـا، وتـكاد تتماثـل فـي وضوحهـا مـع مشـكلة تكوينهـا.

فقـد بـرز فعـلًا إلـى الوجـود حتـى الآن حوالـي ثمانيـة وعشـرون حضـارة، وهـذا العـدد يتضمـن الحضـارات الخمـس المتعطلـة (التـي أشـرنا إليهـا مـن قبـل) مـع التغاضـي عـن الحضـارات العقيمـة، وهـذه الحضـارات، إذا مـا مضينـا قدمًـا فـي الدراسـة نجـد أن ثمانيـة عشـرة منهـا قـد ماتـت فعـلًا ووريـت التـراب، أمـا العشـر الباقيـة فهـي: حضـارة المجتمـع الغربـي، الكيـان الرئيسـي لحضـارة المسـيحية الأرثوذكسـية، وغصينهـا فـي روسـيا، حضـارة المجتمـع الإسـلامي، وحضـارة المجتمـع الهنـدي، الكيـان الرئيسـي مـن مجتمـع الشـرق الأقصـى فـي الصيـن، وغصينـه فـي اليابـان، ثـم الحضـارات الثلاثـة المتعطلـة للبولونيزييـن[2] والإسـكيمو والبـدو.

(1) راجع: توينبي، المصدر السابق، ص 401 ـ 405.

وانظر المقدمة التي كتبها فؤاد شبل المترجمة عن فلسفة التاريخ عند توينبي، الجزء الرابع من ترجمته العربية لمختصر دراسة التاريخ لتوينبي، الذي نشرته مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية 1965م، ص 12 ـ 14.

(2) هي حضارة قامت في جنوب شرق المحيط الهادي أسسها سكان جزيرة أيسترمن ذوي الشكل البولوينيزي (انظر توينبي، الجزء الأول من «مختصر» ص 137 ، 276 أما بقية الخمس حضارات المتعطلة فهما العثمانيون والإسبرطيون.

ويبدى استقصاء هذه الحضارات أن مجتمعي البدو والبولونيزيين، هما الآن في سكرة الموت، وأن سبعًا من الثمان الباقية هي جميعها ـ بدرجات متفاوتة ـ تحت تهديد: إما الإبادة، أو الاندماج في المجتمع الثامن أي الحضارة الغربية وثمة فضلًا عن ذلك مالا يقل عن ست من هذه الحضارات السبع[1] تحمل فعلًا إمارات الانهيار والانحدار صوب التحلل[2] ويمكن إجمال طبيعة الانهيار الحضاري في نظر توينبي في ثلاث نقاط:

أولها: إخفاق الطاقة الإبداعية في الأقلية المبدعة، وعندئذ تتحول تلك الأقلية ـ التي كانت تفتتن بها الغالبية فتحاكيها فتسير في طريقها إلى الارتقاء بفضل هذه المحاكاة ـ إلى أقلية مسيطرة تسعى إلى الاحتفاظ بمركز لم تعد جديرة به باستخدام القوة، ويحدث ذلك التغير في طابع العنصر الحاكم انشقاقًا في البروليتاريا الداخلية والبروليتاريا الخارجية[3].

الثاني: يتمثل في ثورة الغالبية المحكومة (البروليتاريا الداخلية) على طغيان الأقلية الحاكمة بسحب ولائها، والعدول عن محاكاتها بعد قصور طاقاتها الإبداعية.

الثالث: فقدان الوحدة الاجتماعية في المجتمع بعد فقدان الثقة بين أقلية المجتمع الحاكمة وأغلبيته المحكومة.

وهكذا فإن توينبي على عكس أولئك الذين يرون حتمية الفناء لعوامل

---

(1) الاستثناء هو حضارة الإسكيمو التي تعطل نموها إبان طفولتها.

(2) راجع: توينبي حيث يرى توينبي أن الحضارات الست غير الغربية والتي لا تزال تعيش حتى الآن قد تصدعت داخليًا قبل أن تتحلل بفعل هجوم الحضارة الغربية عليها من الخارج.

(3) يقصد توينبي بالبروليتاريا الداخلية طبقة عامة الشعب في المجتمع، أما البروليتاريا الخارجية فهي الشعوب التي تحيط بذلك المجتمع.

متعـددة[1] ـ أن المجتمـع هـو الـذي يجلـب علـى نفســه عوامـل الانهيـار قبـل أن يجلبهـا عليـه غـزو خارجـي، تمامًـا كالمنتحـر الـذي اعتـدى عليـه خصـم لـه عقـب شـروعه فـي الانتحـار فجـاءت وفاتـه نتيجـة مـا أصابـه بـه خصمـه، وإن أقصـى مـا يفعلـه الغـزو الخارجـي هـو توجيـه ضربـة قاضيـة إلـى مجتمـع يلفـظ أنفاسـه الأخيـرة، وهـذا هـو سـبب انهيـار الحضـارات التـي اندثـرت ولـم تقـم لهـا قائمـة أمـا حـدوث العـدوان الخارجـي علـى مجتمـع فـي مرحلـة نمـوه فإنـه يشـكل تحديًـا يسـتثير طاقاتـه الكامنـة وعوامـل الإبـداع فيـه.

ويـرى توينبـي أن الانهيـار يعقبـه تحلـل يصيـب الحضـارات، إلا أن توينبـي يطلـق علـى التحلـل اسـم التحجـر، وهـذا التحلـل أو التحجـر أوضحـه مـن خـلال الحضـارة المصريـة القديمـة.

فإنــه بعــد انهيــار المجتمــع المصــري تحــت العــبء الجســيم الــذي فرضــه عليــه بنــاة الأهــرام، وبعــد أن اجتــاز هــذا المجتمــع مراحــل الانحــلال الثــلاث أي: عصــر اضطرابــات ـ دولــة عالميــة ـ فــراغ، نجــد هــذا المجتمــع المشــرف علــى المــوت بشــكل واضــح، يرتحــل بغتــة عكــس المنتظــر فــي اللحظــة التــي كاد يسـتكمل خلالهـا سـير حياتـه، بيـد أن المجتمـع المصـري أبـى عنـد هـذه اللحظـة أن يمـوت، ومضـي يضاعـف فتـرة حياتـه، وإذا مـا حسـبنا مقيـاس زمـن المجتمـع المصـري لحظـة رد فعلـه الاسـتثاري ضـد الغـزاة الهكسـوس فـي إبـان الربـع الأول مـن القـرن السـادس عشـر قبـل الميـلاد، حتـى طمـس آخـر معالـم الثقافـة المصريـة فـي القـرن الخامـس الميـلادي، نجـد أن فتـرة الألفـي سـنة هـذه تبلـغ اسـتدامتها مجمــوع طــول ميــلاد المجتمــع المصــري مــع ارتقائــه وانهيــاره، الجانــب الأعظــم

(1) لقد رأى بعض المفكرين الوثنيين والمسيحيين القدامى أن مبعث انهيار الحضارة تشيخ الكون، بينما اعتنق اشبنجلر فكرة أن المجتمعات كالكائنات الحية يسري عليها الفناء، ورأى أفلاطون في طيماوس أن التاريخ يكرر نفسه أي أن التاريخ أجدر بصفة عامة أن يكون إعادة أحداث، والبعض الآخر رأى انهيار الحضارة يأتي من العدوان الخارجي الشديد. (راجع توينبي، الجزء الأول، الفصل الرابع عشر، ص 414 ـ 427).

من فترة انحلاله، وتحسب هذه الفترات مجتمعه، من تاريخ إعادة توكيد المجتمع المصري نفسه في إبان القرن السادس عشر قبل الميلاد، وحتى انبعاثه لأول مرة فوق المستوى البدائي، في تاريخ ما غير معروف خلال الألف الرابعة قبل الميلاد بيد أن حياة المجتمع المصري في غضون النصف الثانية من بقائه، كانت نوعًا من «الموت في الحياة». وفي خلال هاتين الألفي سنة اللتين تعتبران زائدتين عن المقدر في حياة المجتمع المصري، أخذت حضارته التي حفلت حياتها الجارية بالحركة والمعنى، تتباطأ في فتور وتعطل، وفي الواقع عاش المجتمع المصري بفضل صيرورته متحجرًا.

ويعتبر توينبي ميزان التحلل الحضاري في انقسام الجسم الاجتماعي إلى أقلية مسيطرة بروليتاريا داخلية ـ وبروليتاريا خارجية[1].

فأما الأقلية المسيطرة فإنها تلك الطبقة المبدعة التي كانت أغلبية المجتمع تقتدي بها وتحاكيها وتقتفي أثرها في طريق الارتقاء لكنها تحولت إلى أقلية مسيطرة بعد أن فقدت طاقتها الإبداعية، وأما البروليتاريا الداخلية فإنها الجماهير التي باتت تحكمها الأقلية المسيطرة.

لكن قبل هذا التحليل لكيفية تحلل الحضارة، تساءل توينبي عن كيف تفقد الأقلية المبدعة مقومات إبداعها حتى تستحيل إلى أقلية مسيطرة، أو بعبارة أخرى كيف ينتفي التناسق بين الأجزاء التي تؤلف مجموع المجتمع بأسره، وكيف يفقد المجتمع تقرير المصير بسبب انتفاء هذا التجانس؟

خمر جديدة في قوارير عتيقة[2]

يجب ـ من الناحية المثالية ـ على كل طاقة اجتماعية جديدة تطلقها

---

(1) انظر في تفصيل هذا الميزان للتحلل الحضاري ما كتبه توينبي في الباب الخامس في الفصلين السابع عشر والثامن عشر من «المختصر» الترجمة العربية، ص 143 ـ 249.

(2) اقتبس توينبي هذه العبارة من الصحاح التاسع أيتا 16، 17 (الترجمة العربية لإنجيل متى، ونصها: «ولا يجعلون خمرًا جديدة في زقاق عتيقة لئلا ينشق الزقاق، فالخمر تسكب والزقاق يتلف بل يحملون خمرًا جديدة في زقاق جديدة فتحفظ جميعًا».

الأقليات المبدعة (من رجال الفكر والأنبياء)، أن توجد نظمًا جديدة تستطيع بواسطتها أن تؤدي رسالتها، ولكنها تنجز عملها في الواقع باستخدام النظم القديمة في غير ما خصصت له، أكثر مما تنجزه باستخدام النظم الجديدة، وهذه النظم القديمة من طبيعتها أن تقاوم الجديد مما يؤدي إلى تفكك النظام أو فقدان وجه الإبداع والأصالة فيه.

من أمثلة ذلك أن التصنيع وهو نظام جديد كفيل بإسعاد ورخاء المجتمع قد صيغ في نظام الرق الإقطاعي فأصبح العمال في النظام الرأسمالي كالرقيق في النظام الإقطاعي فضاع معنى التقدم في التصنيع، كذلك الثورة الصناعية قد ارتبطت بالتوسع الخارجي والاستعمار وهذه نزعة بربرية رجعية، وديمقراطية تعليم نظام جديد ولكنه ارتبط في بعض الدول بالنزعة القومية فاستحال إلى عنصرية وانبعثت عنه أنظمة دكتاتورية كالفاشية والنازية. حتى الأديان بما فيها من سمو روحي قد صيغت في الطور التالي لنشأتها في قالب قديم من التعصب، واليهودية أوضح مثال على ذلك، فلقد ارتقى شعب مملكتي إسرائيل ويهوذا إبان فترة تاريخية في طفولة الحضارة السوريانية وبلغ الذروة في عصر أنبياء بني إسرائيل بفضل عقيدة التوحيد، ولكن ترك اليهود لأنفسهم العنان كي يستهويهم وهم اعتبار السمو الروحي موقوفًا عليهم وامتيازًا لهم وحدهم بموجب عهد أبدي من إلههم، «يهوه» فظنوا أنفسهم شعب الله المختار، فإذا بالروح اليهودية وما أنطوت عليه من تعصب مقيت تناقض تمامًا ما بشر به أنبياء بنى إسرائيل وأضلهم هذا الوهم فانحرفوا إلى ما قادهم إلى العقم الفكري والتحجر الحضاري[1].

(1) راجع: توينبي: مختصر لدراسة للتاريخ، الجزء الثاني، الذي نشرت ترجمته عن الجامعة العربية، الطبعة الثانية، 1967، ص 8 ـ 52.

وكذلك انظر: أحمد صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 272 ـ 273.

آفة الإبداع عبادة الذات الفانية

يظهـر التاريـخ أن الجماعـة التـي تسـتجيب بنجـاح إلـى تحـد واحـد، نـادرًا مـا تسـتجيب بنجـاح إلـى التحـدي التالـي، فالمبـدع أن رفعتـه الجماهيـر إلـى أسـمى مـكان يجـد نفسـه عاجـزًا عـن مواصلـة الإبـداع، وأن فسـر توفيقـه فـي المرحلـة الأولـى أصبـح يشـكل عقبـة فـي الاسـتمرار فـي الإبـداع، تتجـدد الظـروف وليـس لديـه مـا يقدمـه للجماهيـر إلا أن يسـتعيد لهـم مواقفـه السـابقة بينمـا الاحتياجـات متجـددة وهـو غيـر قـادر علـى أن يقـدم لهـم إبداعًـا جديـدًا، ليـس هـذا فحسـب بـل هـو يقـاوم ظهـور مبـدع جديـد مـن الجيـل الثانـي، وهكـذا يصبـح المبـدع فـي الطـور الأول فـي طليعـة معارضـي مـن يحتمـل قيامـه بالاسـتجابة الناجحـة فـي الطـور الثانـي.

فليـس مـن الأمـور العاديـة أن تنهـض أقليـة بمفردهـا بعـد اسـتجابات إبداعيـة لتحدييـن متعاقبيـن أو أكثـر فـي تاريـخ حضـارة مـن الحضـارات، ويضـرب توينبـي لذلـك أمثلـة كثيـرة: فـإن المسـيح ينبـذه ـ فـي دوامـة العهـد الجديـد ـ أولئـك اليهـود الذيـن هرعـوا إلـى المقدمـة قبـل ذلـك ببضعـة أجيـال متحمسـين للعهـد القديـم وقـد تزعمـوا ثـورة اليهـود الجزئيـة ضـد زحـف الهلينيـة الظاهـر.

فآفـة الإبـداع إذن: مـن المبـدع جمـود، ومـن الجماهيـر افتتـان وعبـادة، إن الجماهيـر التـي تركـت عبـادة الأوثـان بفضـل المبـدع لـم تتركهـا إلـى عبـادة اللـه الحـق وإنمـا لعبـادة محطـم الأوثـان أو بالأحـرى عبـادة ذات فانيـة.

وليـس ذلـك فـي مجـال الأديـان فحسـب وإنمـا فـي سـائر المجـالات تـواري المبـادئ خلـف الأشـخاص وتقديـس هـؤلاء بـدلًا مـن اعتنـاق المبادئ سـر قداسـتهم[1].

(1) انظر: توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، الجزء الثاني من الترجمة العربية الفصل السادس عشر، ص 54 وما بعدها.

آفة الإبداع: عبادة النظام الفاني

قد ينجح نظام سياسي معين في تحد معين، ولكن هذا النجاح في ذلك التحدي لا يستمر بالنسبة لتحديات أخرى، ولذلك يجب التخلي عن ذلك النظام إذا ما أدى دوره وإلا تحول الأمر إلى عبادة لذلك النظام الفاني.

وقد دلل توينبي على ذلك من خلال المجتمع الهليني الذي تردى في شرك عبادة نظام دولة المدينة في المراحل الأخيرة من حياته، بينما نجا منه الرومان.

وأيضًا تسبب قيام «شبح» للإمبراطورية الرومانية في انهيار مجتمع المسيحية الأرثوذكسية ويسوق توينبي الكثير من الأمثلة على التأثيرات المعوقة لعبادة الملوك كما كان يحدث في مصر القديمة من تقديس لهم وأثر ذلك على انهيار الحضارة المصرية، كذلك التأثيرات المعوقة لعبادة المجالس النيابية والطوائف الحاكمة، سواء أكانت بيروقراطية أو نظام قساوسة[1].

آفة الإبداع عبادة أسلوب فني

تبدي التفسيرات الخاصة بالتطور البيولوجي أن «الأسلوب الفني» الكامل أو التكييف المكتمل لبيئة ما، غالبًا ما يدل على أنه طريق تطوري مغلق، وأن الكائنات الأكثر «تجربة» تبرهن على طاقتها الحيوية، مثال ذلك أن البرمائيات إذا ما قورنت بالأسماك تعتبر أنجح، وأن أسلاف الإنسان الشبيهة بالفأر إذا ما قورنت بمعاصريها من الزواحف الهائلة تعتبر كذلك أنجح.

ونجد ذلك أيضًا في المجال الصناعي، فنجاح جماعة معينة في المراحل

(1) نفسه، ص 69 ـ 84.

الأولى لأسلوب فني جديد يجعلهم أبطأ من غيرهم في استخدام أسلوب فني آخر.

وينسحب ذلك أيضًا على مجال التكنولوجيا الحربية، حيث يفتن الجيل القديم بما كان سر تفوقه وتقدمه المادي وانتصاره الحربي افتتانًا يؤدي به إلى الجمود عنده وعمد تطويره مما قد يؤدي إلى تفوق خصمه عليه، فلقد خلد المماليك في مصر نفس الأسلوب الحربي القائم على الفروسية بعد أن هزموا الصليبيين وأسروا لويس التاسع وانتصروا على التتار مما أدى إلى فشل تكتيكهم الحربي أمام المدافع التي نصبها نابليون.

وهكذا فإن آفة الإبداع في مجال التكنولوجيا تسير على هذا النحو: اختراع يؤدي إلى انتصار أو انتصارات ثم الجمود الذي يؤدي إلى النكبة والهزيمة[1].

انتحارية النزعة الحربية

قدمنا فيما مضى ما صوره توينبي على أنه تفسيرات لعبارة «استلقاء المرء على مجاذيفه» أو اعتماد المبدع على ما أبدعه وعدم تصوره لما يبدعه غيره وما يتفوق به غيره عليه وتلك تعتبر في نظر توينبي الطريقة السلبية للاستسلام لآفة الإبداع.

وهو يحاول أن يحدثنا الآن عن الشكل الإيجابي للانحراف الذي عبرت عنه صيغة يونانية تعني: التخمة، السلوك الأحمق، الدمار.

وتعتبر النزعة الحربية مثالًا واضحًا على ذلك، فالتوسع الحربي يعبر عن تدهور داخلي في المجتمع كما أن قيام الإمبراطوريات تغطية على حالات

(1) انظر: توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، الجزء الثاني من الترجمة الفصل السادس عشر، ص 85 ـ 100 وما بعدها.

اضطرابات وإخماد لسخط الجماهير ونقمتها، والباعث السياسي للحرب يتسق مع الباعث السيكولوجي إذ إن النزعة الحربية تعبير عن شهوة التغيير، أنها عملية انتحارية يقدم فيها بعض الأفراد نفوسًا بشرية كقرابين.

ومع ذلك فقد لازمت الحروب تاريخ الحضارات، غير أن هذا التلازم لا يحول دون إدانتها سواء على المستوى الفردي أو الجماعي، السيكولوجي أو السياسي، أما على المستوى الفردي السيكولوجي فهي مظهر إخفاق النفس البشرية في الارتفاع إلى المستوى الإنساني اللائق بالإنسان، فالنصر يثير في قواد الحروب شهوة التمادي في العنف كالنمر يتذوق لحم البشر فيفضله على غيره ويصبح من آكلي لحوم البشر فهؤلاء القواد تعميهم شهوة التوسع عن ضرورة إغماد السيوف التي شهروها وعن مراعاة حرمة الشعوب الآمنة، لكن الذي يشهر السيف دائمًا، به يموت.

أما على المستوى السياسي أو بالأحرى التاريخي فإن الدول التي قامت على أسس حربية قد أدت بها هذه النزعة إلى الفناء، فناء الانتحار لا الموت الطبيعي حتى وإن حققت في بادئ الأمر انتصارات مثيرة، والأمثلة على ذلك كثيرة منها: إسبرطة والدولة الأشورية ومجتمع التتار[1].

3 ـ النظر إلى التاريخ من خلال الدين

بعد أن انتهى توينبي من تحليله لعوامل بناء الحضارات ثم عوامل انهيارها وانحلالها وكيفية حدوث ذلك الانهيار وهذا التحلل، بدأ يبحث في شأن الدول العامة الشاملة إذ اعتبر أنها ذات نطاق أوسع من الحضارات وإن احتوتها، وقرر أن ثمة ثلاثة مظاهر بارزة لتلك الدول العالمية:

(أ) تنبعث الدول العالمية بعد انهيار الحضارة لا قبلها، وتتولى الدول

(1) توينبي، نفس المرجع، ص 102 وما بعدها.

العالمية تحقيق الوحدة السياسية لكيان الحضارة الاجتماعية، ولا يعتبر قيامها بشيرًا بهدوء الحال واستقرار أوضاع الجسم الاجتماعي.

(ب) تنبعث الدولة العالمية عن الأقلية المسيطرة، والأقلية المسيطرة هي الأقلية الحاكمة بعد أن فقدت طاقاتها الإبداعية، فخسرت ولاء الجماهير المحكومة وإعجابها.

(جـ) يعتبر انبعاث الدولة العالمية محاولة لم الشعث إبان التحلل، وأن نظرنا إلى هذه المظاهر مجتمعة، تطالعنا صورة للدول العالمية تبدو للوهلة الأولى غامضة ومبهمة، فبينما هي ظواهر تحلل اجتماعي، إذا بها في نفس الوقت محاولات لكبح جماح هذا التحلل والتغلب عليه، فالدول العالمية يفرضها بناتها، ويتقبلها رعاياها دواء شافيًا لجميع أوجاع عصر الاضطرابات، وهي وفقًا للتعبير السيكولوجي نظام يرنو إلى تحقيق الوفاق الاجتماعي وللمحافظة عليه، وهي دواء ناجح لداء يتمثل في بيت انقسم على نفسه انقسامًا يحصد الجانبين على السواء، ولذلك فإن مواطني تلك الدول إذ يعتبرونها الهدف الذي تهدف إليه جهود البشر ليعكفون على تقديسها واعتبارها كائنًا خالدًا.

بيد أن التاريخ أظهر في جميع الحالات استثناء أن الدولة العامة ليست الهدف الحقيقي الذي ترمي إليه جهود البشرية، إذ أنها لم تتمخض إلا عن سلام وهمي.

ومع ذلك فقد عادت الدول العامة بمنافع لها أعظم القدر والأهمية في التاريخ بفضل ما لها من نظم مواصلات ومستعمرات ولغات وقوانين وتقاويم وخدمات مدنية ونقود وعملات، وكذلك حقوق المواطنين بدرجة أقل من الاستفادة لأن حقوق المواطنة لم تتحقق بشكل أكمل في ظل تلك الدول[1].

(1) انظر ما كتبه توينبي عن الدول العالمية، في مختصر دراسة للتاريخ «الجزء الثالث» الذي ترجمه إلى العربية فؤاد شبل وراجعه محمد شفيق غربال وأحمد عزت عبد الكريم، ونشرت الطبعة الأولى منه عام 1964م، ص 3 ـ 134 من الباب السادس.

وفي غمار عصر الاضطرابات أيضًا تنبعث الأديان العالمية، ولقد قرر توينبي أن تلك الديانات العالمية اليوم أربعة هي المسيحية والبوذية والهندوكية والإسلام[1].

ورأى في معالجتهن جمعيًا كأنما هن متعادلات روحيًا، وأن أية واحدة منهن ليست تامة ولا بالغة الكمال، ولكن مع اتصاف كل منها بنواح مميزة من نواحي جهاد الإنسان الروحي فهن يعبرن عن تنوع الطبيعة البشرية، وكل تشبع حاجة بشرية اتسع مجال ممارستها وخبراتها، وقد أوجدتهن جميعًا البروليتاريا الداخلية لمجتمعات أصابها الانحلال.

ولكن يتساءل توينبي تساؤلًا وجيهًا، جوهره كيف تأتي لأتباع الهندوكية والبوذية والمسيحية والإسلام ـ منفصلين عن بعضهم بعضًا ـ أن يحرزوا مزيدًا من التقدم والازدهار في عالم بات متحدًا على نطاق واسع؟

ويجيب عن هذا بأن الباحثين عن ضياء الروح في العصر الحديث يرهقهم، ذلك الصراع بين القلب والعقل، ولا حل لهذا الصراع إلا بمزيد من الدفع الروحي للنفوس البشرية، وظاهر أنه قد أصبح للحقيقة في العصر الحديث أسلوبان فكريان يدعي كل منهما لنفسه الحق المطلق، ولكن يجافي أحدهما الآخر، هذان هما: الوحي النبوي والعقل الفلسفي، وقرر توينبي أنه لا يجد إزاء هذا الموقف إلا بديلين فحسب، فإما أن يتمكن أسلوب الحقيقة من التوفيق بينهما أو أن يصارع أحدهما الآخر حتى يصرعه، فيتم له إخراج خصمه من الميدان.

(1) لاحظ أن توينبي يغفل اليهودية لأنه لا يرى أنها ديانة شاركت في أي من الحضارات العالمية.

وإذا كان العلم قد انتصر على الدين في البلاد المتحضرة فإن هذا الانتصار يعتبر كارثة لا على الدين وحده ولكن على العلم كذلك، فإن كلًا من الدين والعقل ملكة جوهرية من ملكات الطبيعة البشرية.

فالحق أن سيطرة الإنسان على الطبيعة المادية التي منحها العلم للإنسان هي للإنسانية أقل أهمية إلى أقصى الحدود ـ من أهمية علاقته بنفسه، وبإخوانه البشر وصلته بالله[1] كان ليتأتى للعقل البشري أن يجعل من الإنسان سيدًا على العالم لو لم يوهب سلفه في المرحلة السابقة على الإنسانية القدرة على التحول إلى حيوان اجتماعي، ولكن الإنسان البدائي لم يرتفع إلى ذلك النبع الروحي بحيث يستطيع أن يتعلم ويأخذ من هذه المقومات الاجتماعية التي تكون الظروف التي لا غنى للإنسان العامل عنها كي يؤدي الأعمال القائمة على التعاون والتآزر، ولقد أثار العلم الحديث قضايا بالغة الأهمية، ولكنه لم يشارك في إيجاد حلول لها وما كان في وسعه أن يفعله.

والواقع كما يرى توينبي أن أهم الأسئلة التي ينبغي للإنسان الإجابة عنها ليس للعلم فيها قول فصل، وهذا هو الدرس الذي سعى سقراط إلى تعليمه وقتما نبذ دراسة علم الطبيعة، بغية نشدان الاتحاد مع الطاقة الروحية التي تعلن عن الكون وتحكمه.

ويرى توينبي أنه لن تتحقق للبشرية وحدتها المرتجاة من غير مشاركة الله، فلو أسقطت المرشد العلوي من اعتبارها لاندفع الإنسان إلى الفتنة والتنافر وهو ما يجافي طبيعته القائمة على الألفة وحسن المعاشرة، ولعذبه ذلك الشعور من العناء الكامن في نفسه بحكم كونه كائنًا اجتماعيًا، ذلك العناء الذي يزداد حدّة كلما ازداد الإنسان قدرة على أن يرتفع بحياته إلى

(1) قارن ذلك بما قرره محمد إقبال في كتابه «تجديد التفكير الديني في الإسلام» وراجع الفصل الذي كتبناه عن فلسفة التاريخ عند محمد إقبال.

تحقيق الاحتياجات المعنوية لطبيعته الاجتماعية طالما سعى الإنسان أن يلعب دوره في مجتمع نبذ الإله الواحد، وهذا العناء ناجم عن أن الجهد الاجتماعي الذي يبذله المرء ليستكمل ذاته يتعدى بمراحل حدود حياته على الأرض زمانًا ومكانًا، وعلى هذا يكون التاريخ عند كل امرئ يشارك فيه على حده مجرد حكاية يرويها أبله، لكن هذا الشيء الذي لا معنى له يكتسب معنى روحانيًا عندما يكتشف المرء فعل الإله الواحد الحق[1].

وعلى هذا النحو: قد تكون الحضارة ـ أية حضارة ـ ميدانًا للدراسة مفهومًا بعض الوقت، إلا أن ملكوت الله هو ميدان العمل الوحيد المسلم به أخلاقيًا.

ويضيف توينبي أيضًا أن الأديان العليا تهيئ للنفوس البشرية اكتساب رعوية ملكوت الله ـ هذه الدولة الإلهية ـ على الأرض، فيتاح للإنسان من ثم المساهمة بقسط غاية في الضآلة في سير التاريخ الدنيوي، وهو قسط يكفل له تأدية دوره على الأرض ولكن على اعتبار أنه مساعد إرادي لإله يضفي سلطانه على جهود الإنسان لتأدية رسالته على الدنيا، يضفي عليها قيمة ومعنى ربانيين.

(أ) مستقبل الحضارات

تحدث توينبي باستفاضة عن التلاقي بين الحضارات والتصادم بينها، وقد تحدث بداية عن التلاقي المكاني الذي أوضحه بالنظر إلى منطقتين صغيرتين هما حوض نهري سيحون وجيحون وكانت هذه

(1) وهذا هو السبب الذي دفع توينبي إلى دراسة التاريخ، وتلك كانت الغاية من وراء ما كتب حول التاريخ، راجع الخاتمة التي «ذكر فيها توينبي نفسه ذلك في الباب الثالث عشر، الفصل الرابع والأربعون، ص 33 وما بعدها، من الجزء الرابع من الترجمة العربية، لمختصر دراسة للتاريخ.

المنطقة التي نشأت فيها حضارات وتلاقت وتصادمت فيها أخرى، هي مسقط رأس البوذية المهايانانية على الصورة التي انتشرت بها في عالم الشرق الأقصى.

أما المنطقة الثانية فهي منطقة سوريا (وهي ذات معنى أوسع من سوريا الحالية)، التي تعاقبت عليها حضارات وتصادمت فيها مصادمات كثيرة، حيث تبلورت الديانة المسيحية في الشكل الذي انتشرت به في العالم، كما انبعثت اليهودية في فلسطين (كما يسميها توينبي سوريا الجنوبية). وإذا اعتبر الحجاز امتدادًا لسوريا صوب الجنوب لأمكن إدخال الإسلام في نطاق العقائد الدينية التي ظهرت في تلك البقعة.

وترتب على ذلك التلاقي بين الحضارات ـ كما يقرر توينبي ـ أن كلًا من هاتين المنطقتين الحاملتين للإشعاع الديني قد دخلت في نطاق الدول العالمية التي انتظمت في عدد من الحضارات المختلفة. وهذا التمازج الضال بين الحضارات في هاتين المنطقتين يفسر التركيز غير العادي، داخل حدودهما، كمواطن انبعاث الأديان[1].

وتحدث توينبي أيضًا بعد ذلك عن المصادمات بين الحضارات المتعاصرة من خلال حديثه عن تلاقي الحضارة الغربية الحديثة وروسيا وكذلك تلاقيها مع الكتلة الرئيسية من العالم المسيحي الأرثوذكسي وكذلك تلاقيها مع العالم الهندي ثم مع العالم الإسلامي ثم مع حضارة الشرق الأقصى والحضارة الأمريكية الوطنية الأصيلة.

وكان بهذا التلاقي ما به من مآس التلاقي بين المتعاصرين، ومن خلال ذلك نستطيع أن نستشف حديثه عن مستقبل وحاضر أهم الحضارات.

(1) راجع: توينبي، الترجمة العربية لـ«مختصر دراسة للتاريخ» الجزء الثالث الباب التاسع، الفصل الثلاثون والفصلين الحادي والثلاثون والثاني والثلاثون، ص 265 وما بعدها.

(ب) مستقبل الحضارة الإسلامية

أشرنا من قبل إلى أن الإسلام كان وحده الاستجابة الناجحة التي قام بها المجتمع السورياني ردًا على تحدي الهيلينية، فلقد أمكنه طردها من العالم السرياني، ثم زود هذا المجتمع بالديانة الإسلامية التي هي من صلبة فأمكنه بعد خمود الحيوية في الحضارة السريانية أن يرد شبح الفناء الذي أرقها، فاستعادت ثقتها بأنها لن تكون حضارة عقيمة، بل أصبح الإسلام هو الشرنقة التي خرج منها فيما بعد المجتمعان الجديدان العربي والفارسي سليلًا الحضارة السريانية[1].

ولقد قام الإسلام بفضل خاصيتين فيه بسد حاجة المجتمع العربي في شبه الجزيرة العربية هما التوحيد في الدين والنظام في الدولة، ولقد مر بمرحلتين: مرحلة دينية خالصة تجسدت فيها قوة الإسلام، ثم مرحلة سياسية دينية بعد إنشاء دولة في يثرب واتساعه بعد ذلك خارج حدود شبه الجزيرة العربية، ويرى توينبي في هذه المرحلة بداية انحدار الحضارة الإسلامية تبعًا لنظريته في أن الحرب والتوسع العسكري بداية الانهيار[2].

(1) انظر: Toynbee: Civilization on trial, Ch. X, Islam, The west & the Future, p. 184.

وللكتاب ترجمة عربية بعنوان: «الحضارة في الميزان» أشرنا إليه من قبل.

(2) نقلًا عن أحمد صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 285.

الحق أن رأي توينبي ذاك لا يعبر عن وجهة نظر تاريخية موضوعية، بقدر ما يعبر عن وجهة نظر دينية مسيحية إذ أنه يرى أن النبي محمد ﷺ لو ظل داعية للإسلام كدين فقط ولم يهتم بالسياسة والتوسع لكان أفضل، وهذا الرأي يرجع إلى أن المسيحية تفصل بين الدين والدولة، ولا يحق لتوينبي بالقطع أن يتحدث عن الإسلام من خلال المسيحية، أو كما قال فون جرونيوم، أنه لا يحق لتوينبي أن ينظر لمحمد من خلال المسيح.

راجع هذا في كتاب: The intent of Toynbee's History في المقالة التي كتبها فون جرونيوم من بين مقالات هذا الكتاب بعنوان: Toynbee's concept of Islamic Civilization.

ولقد شكلت الحضارة الإسلامية آنذاك تحديًا للحضارة المسيحية الأوربية في امتدادها إلى أسبانيا من جهة ثم أجزاء من شرق أوربا على أيدي العثمانيين من جهة أخرى، لذلك حدثت تحديات عنيفة خلال العصور الوسطى من الحضارة الأوربية للحضارة الإسلامية ممثلة في الحروب الصليبية ولكن لاشك أن أعمقها وأخطرها وأبعدها أثرًا على كل شعوب العالم لا العالم الإسلامي فحسب هي الحضارة الأوربية الحديثة، فلقد غيرت تغييرًا شاملًا حياة الناس وأفكارهم ومشاعرهم بل وحياتهم الاجتماعية من نظام الزوجة الواحدة إلى تحرير المرأة ولا شك أن المؤرخ الأوربي المعاصر الواعي وربما المؤرخ الذي يعيش عام 2047 سيذكر التحدي الأوربي لحضارات الشرق على أنها أهم ظاهرة في العصر الحديث[1].

ولكن ماذا كان رد فعل العالم الإسلامي على ذلك؟ أو بعبارة أخرى ماذا كانت استجابة الإسلام لذلك التحدي الغربي؟

لقد تمثلت الاستجابة في مظهرين مهمين شملا العالم الإسلامي كله، هما:

- مظهر التزمت Zealatism: وهذا يبدو في أنه بمجرد أن واجهت بعض الدول الإسلامية تحدي الحضارة الغربية بتفوقها العسكري والتكنولوجي والاقتصادي، تقوقعت على نفسها متخذة من الدين درعًا لها تقيها من العدوان الخارجي، وقد تمثل ذلك في الحركات الوهابية في نجد والحجاز والنسوسية في ليبيا والمهدية في السودان، والأسرة الحميدية في اليمن، ويلاحظ أن هذه الحركات قد ظهرت في مناطق قاحلة ـ عدا المهدية في السودان فقد كانت في ظل النيل ـ ولم تكن هذه المناطق تهم الغرب الأوربي قبل اكتشاف البترول.

(1) راجع ما كتبناه في المقدمة حيث ترد الإشارة إلى تلك المقالة التي كتبها توينبي.

- مظهـر التشـكل Herodianism: حيـث يجـد المتشـكل أن أفضـل وسـيلة لحمايـة نفسـه مـن الخطـر أن يتعـرف علـى سـر تفـوق عـدوه فيطـرح جانبًـا وسـائل الحـرب التقليديـة وتراثـه الماضـي ليقتبـس مظاهـر الحضـارة المتحديـة لـه ويحـاول التشـكل بهـا، وقـد بـدا ذلـك واضحًـا فـي محاولـة التشـكل التـي أحدثهـا محمـد علـي فـي مصـر، ومصطفـى كمـال أتاتـورك فـي تركيـا، ومـن الملاحـظ أن كلًا مـن مصـر وتركيـا ملتقـى طـرق عالميـة وتيـارات فكريـة أجنبيـة ومـن ثـم فهـي مناطـق جـذب للحضـارة الأوربيـة.

ولكـن الملاحـظ أن هاتيـن الاسـتجابتين فاشـلتان، فالاسـتجابة الأولـى لـم تقـدم طاقـات خلاقـة صـادرة عـن روح أصيلـة، فهـي لـم تـزد عـن كونهـا راسـبًا حضاريًـا متحجـرًا مـن حيـث الطاقـة الحيويـة، وكذلـك الاسـتجابة الثانيـة قـد تنجـح بعـض الوقـت لكـن نجاحهـا خارجـي لأنهـا لـن تقـدم مسـاهمة إبداعيـة فـي تيـار الحضـارة القائمـة فهـي عمليـة تقليـد لا إبـداع، ولـن تزيـد علـى مجـرد رفـع المسـتوى الاقتصادي بوسـائل غريبـة بـدلًا مـن أن تسـتثير فـي النفـوس طاقـات مبدعـة.

إن إخفـاق المتزمتيـن كإخفـاق المماليـك حينمـا واجهـوا مدافـع نابليـون بالـدرع والرمـح فـكان الهـلاك مصيرهـم المحتـوم، أمـا إخفـاق المتشـكلين فمـن نـوع إخفـاق مبتـدئ فـي الفروسـية فـي امتطـاء جـواد جديـد إذ يهـوي بـه ويجرفـه التيـار إلـى موت محتـوم، فقـد مـر علـى حركـة التشـكل أكثـر مـن قـرن فـي مصـر ونصـف قـرن فـي تركيـا، ولكـن النتيجـة جـاءت عقيمـة فـي البلديـن، ولعـل أهـم أسـباب إخفـاق حركـة المتشـكلين تداعـي الاسـتجابات الفاشـلة لأنهـم يصطدمـون دائمًـا مـع المتزمتيـن وكانـوا أقسـى ضـراوة فـي معاملـة مواطنيهـم مـن الأجانـب، فقـد تمثـل ذلـك واضحًـا فـي حـرب محمـد علـي للوهابييـن، وكذلـك فـي قضـاء أتاتـورك بقسـوة علـى معارضيـه مـن المتمسـكين بالديـن عـام 1920.

ولقـد اسـتمرت تلـك الاسـتجابات المتواليـة فـي هاتيـن الصورتيـن (تزمـت

وتشكل)، حتى أصبح الحاضر يتقاسمه اتجاهات أهم مظاهرها أن تيار المتشكلين المسايرين للحضارة الغربية أصبح أكثر شيوعًا من تيار المتزمتين، فقد انتشر التشكل في دول كانت متزمتة مثل أفغانستان والمملكة السعودية واليمن، وكذلك أصبح العالم الإسلامي بعد اكتشاف البترول وبحكم موقعه الجغرافي موطن صراع بين الاتحاد السوفيتي والغرب، وكذلك انتشرت فكرة القوميات كالتركية والإيرانية والعربية وقد أصبحت فكرة القومية أكثر جاذبية من فكرة الوحدة الإسلامية.

وعلى أية حال فتوينبي يرى أنه مهما كان من أمر النكبات التي حلت بالعالم الإسلامي خلال القرن التاسع عشر، فإنه ما أن حل عام 1952م في النصف الثاني من القرن العشرين حتى كانت دار الإسلام سليمة الجوهر، فلم ينتقص منها سوى بضع مقاطعات من أطرافها، وأمكن هذا الجوهر انتزاع نفسه من طوفان الإمبريالية البريطانية والفرنسية والهولندية.

وعن مستقبل الحضارة الإسلامية يرى توينبي أنها حضارة حية ولن يجرفها تيار الحضارة الغربية لأن بها مقومات بقاءها ولن تصبح حضارة متحجرة كبعض الحضارات المتحجرة القائمة اليوم، وإذا ما اعترض الفرد الأوربي على ذلك في صلف قائلًا: ماذا ننتظر من فلاح مصر أو حمال أسطنبول؟ فإن ذلك قد قاله جده الإغريقي بعد فتوح الإسكندر الأكبر للسوريان وتبين أنه قول خاطئ، ويضيف توينبي أن الحضارة الإسلامية قد تنافس الحضارة الهندوكية أو بوذية الماهايانا من أجل السيطرة في المستقبل بوسائل تتعدى تصوراتنا.

ولكن توينبي يتساءل عن ماذا يكمن في الحضارة الإسلامية من طاقات غير قائمة في الحضارة الأوربية الحديثة حتى نتوقع لها أن تكون حضارة المستقبل؟ ويرد على ذلك بقوله إن الحضارة الغربية تحمل في طياتها التناقض بين الفكر والعمل، بين أفكار المساواة والإخاء والحرية التي

ورثتها من الثورة الفرنسية وبين التفرقة العنصرية التي تمارسها الآن بالفعل والتي تشكل خطرًا عليها بزيادة وعي الشعوب الملونة، بينما طابع الحضارة الإسلامية الأصيل الاتساق بين الفكر والعمل بصدد المساواة إذ ارتفعت في أزهى عصورها فاستطاع أن يصل إلى مراكز السلطة فيها الرقيق والعبيد (مثل المماليك وكافور الإخشيدي).

وأمر آخر لا يدرك الكثيرون أهميته هو تحريم الخمر في الحضارة الإسلامية، إذ أن هذا التحريم له قيمته بالنسبة للحضارة، فمن يشاهد عن قرب سكان المناطق الاستوائية يدرك أن توقف نشاطهم راجع إلى شرب الخمر إلى حد كبير، ولقد فشل الإداريون الأوربيون في علاج هذه المشكلة لأنها لا تحلها القوانين الوضعية لأن الامتناع عن شرب الخمر لا يتم إلا بوازع ديني[1].

(جـ) مستقبل اليهودية الصهيونية

كانت اليهودية، كما يرى توينبي، في الشكل الذي اصطدمت به مع المسيحية الغربية ظاهرة اجتماعية شاذة إذ يقرر توينبي أنها فصيلة متحجرة من حضارة بادت وانقضت في كل مظاهرها فلقد كانت دولة يهوذا Judah الإقليمية السريانية وعنها انبثقت اليهودية واحدة من الطوائف العبرانية، الفينيقية، الآرامية والفلسطينية، ولكن بينما فقدت الطوائف الأخرى شقيقات طائفة يهوذا كيانها، كما فقدت كذلك صفتها كدولة بفعل المصائب القاتلة التي توالت على المجتمع السوري نتيجة لمصادماته المتعاقبة مع جاريه

(1) راجع ما كتبه توينبي في الجزء الثالث من الترجمة العربية لـ«مختصر دراسة للتاريخ» عن الحضارة الإسلامية، ص 307، 315.

وأيضًا راجع ما كتبه عن ذلك في «الحضارة في الميزان» في الترجمة العربية مقال «الصراع بين الحضارات».

وكذلك انظر: أحمد صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 285 وما بعدها.

البابلـي والهلينـي، فـإن هـذا التحـدي نفسـه الـذي واجهـه اليهـود قـد اسـتثارهم ليبدعـوا لأنفسـهم طـرازًا طريفًـا مـن الكيـان الطائفـي، وفـي داخـل نطـاق هـذا الطـراز الجديـد اسـتعاضوا عـن فقـدان دولتهـم وبلادهـم بالاحتفـاظ بذاتيتهـم فـي صـورة تشـتت[1] بيـن ظهرانـي أغلبيـة أجنبيـة وفـي ظـل حكـم أجنبـي.

وحافـظ اليهـود علـى ذاتيتهـم بفضـل التخصـص فـي مجـالات جديـدة مـن العمـل تقـوم خاصـة علـى تنميـة مهـارة خاصـة فـي شـئون التجـارة وغيرهـا مـن الحـروف الحضريـة، ويـرى توينبـي أنـه مهمـا يكـن مـن أمـر التسـامح الـذي مـا بـرح النـاس فـي الـدول الغربيـة يبذلونـه لليهـود المقيميـن بيـن ظهرانيهـم فـإن الفـرد المسـيحي الغربـي مـا بـرح يجابـه تضامنًـا وثيقًـا يربـط اليهـود بعضهـم ببعـض، كمـا يواجـه طموحًـا يهوديًـا إلـى المطالبـة بمزيـد مـن المزايـا التـي يسـبغها المجتمـع الموحـد فـي الغـرب علـى جميـع أفـراده بمـا فـي ذلـك اليهـود. لكـن اليهـود ليسـوا علـى اسـتعداد مـن جانبهـم لمنـح غيرهـم أيـة مزايـا، فـكان أن أصبـح الغربيـون يضعـون اليهـود فـي منعـزل نفسـاني، ويجـد اليهـودي نفسـه عمليًـا مبنـوذًا بمختلـف الأسـاليب وأن كان المجتمـع المسـيحي الغربـي مـن الوجهـة الرسـمية يقـرر المسـاواة بيـن مواطنيـه.

وتوينبـي إذ يسـتمر فـي تحليلـه للعلاقـة بيـن اليهـود والغـرب يتعـرض لمـا أحدثـوه مـن طـرد للفلسـطينيين مثـل مـا فعـل معهـم الألمـان، ولقـد أغفـل توينبـي فارقًـا مهمًـا[2] هـو أن الألمـان فعلـوا مـا فعلـوه فـي وطنهـم وضـد جماعـة شـاذة أضـرت بقضيتهـم إبـان الحـرب العالميـة الأولـى، فـي حيـن أن الصهاينـة قـوم غربـاء عـن فلسـطين ومنحهـم الاسـتعمار رأس رمـح فـي العالـم العربـي.

ويقـرر توينبـي بعـد ذلـك أن تلـك التجربـة الصهيونيـة قـد أثبتـت أن الخصائـص

(1) لفظ الانتشار أو التشتت يطلق على اليهود بعد تشتتهم عقب قضاء الرومان على دولتهم في فلسطين وانتشارهم بين كل شعوب العالم تقريبًا.

(2) نوه إلى هذا الفارق الأستاذ فؤاد شبل في مقدمة: ترجمته العربية لـ «مختصر دراسة التاريخ»، ص 326 من الجزء الثالث.

«اليهودية» التي طالما ألصقها المسيحيون منذ أمد طويل باليهود المقيمين بين ظهرانيهم، هي حصيلة الملابسات الخاصة التي أصبحت تشتتهم في أنحاء العالم الغربي، ولا ترجع تلك الخصائص إلى أية خلة عنصرية خاصة موروثة. إن تناقض الصهيونية، أنها تبذل جهدها الشيطاني لتشييد صرح جماعة يهودية لحمًا ودمًا، ما برحت تعمل بنفس القدر من النشاط لانخراط اليهود في عالم غربي، مثلما دأب اليهودي الفرد على التطلع إلى أن يصبح بورجوازيًا غربيًا يهودي العقيدة أو بورجوازيًا لا أوربيًا (لا دينيًا).

إن اليهودية في تاريخها عبارة عن تشتت وأن الطبع اليهودي والنظم اليهودية ـ من ولاء مغرق في الحذر لشريعة موسى، والتزام تام لقواعد وأحكام التعامل التجاري والمالي ـ كانت من الأعمال التي جعل منها التشتت اليهودي على مر العصور، طلاسم اجتماعية، منحت هذه الطائفة المتفرقة جغرافيًا، قدره سحرية على البقاء، ولكن يهودًا محدثين اصطبغوا بالصبغة الغربية سواء انتموا إلى المدرسة الليبرالية[1] أو إلى الصهيونية، خرجوا على هذا الماضي التاريخي، وكان خروج الصهيونية عليه أشد عنفًا مما فعله اليهود مريدو الليبرالية.

إن الصهيونية بنبذها تقاليد «التشتت» اليهودي جملة، لتقيم أمة جديدة مستقرة على الأرض، على غرار ما فعله الرواد البروتستانت المحدثون من المسيحيين الغربيين الذين أقاموا الولايات المتحدة الأمريكية واتحاد جنوب أفريقيًا وأستراليا ونيوزلند، أجل إن الصهيونيين بفعلتهم هذه كانوا يدمجون

(1) لا تختلف النزعة الليبرالية عن الحركة الصهيونية كثيرًا إلا في أن الأولى أسبق لأنها ارتبطت بعصر الليبرالية الذي ازدهر في القرن التاسع عشر في أوربا، وكاد اليهود فيه يذوبون في المجتمع الغربي باقتباسهم التقاليد الغربية، وقد جاءت الحركة الصهيونية لتنبذ التشتت اليهودي وتحاول جمع الكيان اليهودي في دولة وقد أسسها هرتزل Herzl كقرينة على قلق اليهود من إغلاق الطريق الذي يؤدي إلى استيعابهم.

أنفسهم في الوسط الذي يطلقون عليه «الأممي»[1] وإذا كانوا يقولون بتلقيهم الوحي من أسفارهم، فإن هذا الوحي ليس هو الوحي الذي تلقوه عن شريعة موسى ولا هو وحي الأنبياء، لكنه وحي تلقوه من القصص الواردة في سفر الخروج ويوشع التي تشجعهم على السلب والنهب واغتصاب أي أرض تدوسها أقدام بني إسرائيل، فالصهيونية بهذا لم تستلهم شريعة موسى الحقة.

وبهذه الروح اتجهوا في تحد وحماسة إلى إحالة أنفسهم إلى عمال يدويين عوضًا عن عمال ذهنيين، إلى قوم ريفيين عوضًا عن سكان مدن، إلى منتجين عوضًا عن وسطاء، إلى زراع عوضًا عن صيارفة، إلى محاربين عوضًا عن تجار، إلى إرهابيين عوضًا عن شهداء.

وقد أظهر اليهود في أدوارهم الجديدة مقاومة للضغط وصلابة مذهلتين مثلما أظهروه في أدوارهم القديمة لكن ما تخبئه الأيام للإسرائيليين ـ وهو الاسم الذي يطلقه يهود فلسطين على أنفسهم ـ رهن بما سيظهره المستقبل وحده، إذ يبدو أن الشعوب العربية المحيطة بهم مصممة على طرد الدخلاء من بين ظهرانيها وهذه الشعوب العربية في الهلال الخصيب يفوق عددها عدد الإسرائيليين بكثير، وفوق هذا فقد أصبحت جميع المسائل عالمية الطابع إذ أصبح الأمر أمر صراع بين الاتحاد السوفيتي وأمريكا على الشرق الأوسط[2].

لعل توينبي يشير هنا، وقد كتب ذلك قبل عام 1952م، من طرف خفي إلى إمكان أن يُسحق اليهود للإسرائيليون من العرب والإسلام كما حدث ذلك من قبل بناء على أن اليهود كيان متحجر أمام الإسلام الذي فيه طاقاته الحيوية الكثيرة، ولكن هل يستمر ذلك التنبؤ الذي كشف عنه توينبي وغيره

(1) «الأممي» لقب يطلقه اليهود على سبيل الازدراء على من عداهم من البشر.

(2) توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، الجزء الثالث، الترجمة العربية، ص 316 ـ 329.

من المؤرخين في ظل ما يسمى الآن بحركة السلام؟ لعل ذلك ما يجعلنا نقول مثل ما قال توينبي قبل عام 1952، إن الأمر مرهون بما يظهره المستقبل وحده.

(د) مستقبل الحضارة الغربية

قرر توينبي فيما أشرنا إليه من قبل عن انهيار الحضارات وتحللها، أن السبب في كل حالة نوع من الإخفاق في تقرير المصير، ومداره تفريط المجتمع في حق نفسه بعزوفه عن توجيه إرادته صوب عمل نافع، ويتمثل هذا التفريط في ترديه في التعلق بنوع من الوثنية أقامه هو نفسه لنفسه.

وحينما يطبق توينبي ذلك على المجتمع الغربي، يجده قد سلك مسلك الإنسان الضال العاكف على عبادة بضعة أوثان، إلا أن من بين هذه الأوثان وثنًا سادت عبادته الأوثان الأخرى بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية، هذا هو وثن الدولة الإقليمية القومية، ويعتبر توينبي ظاهرة تقديس الدولة الإقليمية إلى حد العبادة بمثابة نذير رهيب للغرب من ناحيتين:

- إن هذا التعلق الوثني بالدولة الإقليمية هو العقيدة الدينية الحقيقية للغالبية العظمى لسكان العالم المصطبغ بالصبغة الغربية.
- إن هذه العقيدة الباطلة هي السبب في انقضاء أجل ما لا يقل عن الأربع عشرة حضارة، وقد تكون عدتها ست عشرة من الحضارات الإحدى والعشرين.

وحقًا ما برحت الحرب التي يقتل فيها الأخ أخاه، ويشتد فيها استعمال العنف، وهي نتيجة التعلق بفكرة الدولة الإقليمية، هي إلى أبعد حد أكثر عوامل الفناء شيوعًا، ويرى توينبي أن أزمة المجتمع الغربي روحانية وليست مادية، إذ أنه بالرغم من أنه قد بلغ الذروة في تقدمه المادي إلا أنه يحس بجوع روحي، وإذا كانت النفوس الغربية قد استبد بها قلق الفراغ الروحي فألزمها

بفتح الباب لشياطين مثل النازية والفاشية، وما إليها، فإلى متى تحتمل العيش بدون عقيدة دينية؟

وهنا يقول توينبي «إن التائهين في بيداء المجتمع الغربي قد انحرفوا عن طريق الرب الواحد الحق الذي آمن به أجدادهم، أولئك الذين علمتهم التجربة الواقعية أن الدول الإقليمية مثل الكنائس الطائفية، أوثان تجلب عبادتها الحرب لا السلام، وهذا ما يجعل التائهين يندفعون صوب التعلق بهدف بديل: هو النظم السياسية الشاذة.

ويرى توينبي أن الإنسان المتأثر بالحضارة الغربية قد استجلب على نفسه الكوارث بتكريسه جهوده لزيادة رخائه المادي وحده، فإن قيض له أن ينشد الخلاص يصبح سبيله الوحيد مشاطرته نتائج جهوده المادية مع غالبية الجنس البشري، تلك التي لم توفق في المجال المادي، توفق الإنسان الغربي[1].

وكل ذلك يعبر عن قلق توينبي على مصير الحضارة الغربية،ولكن هل يمكن إزاحة ذلك القلق على مصير الحضارة الغربية الذي يخيم عليها نتيجة الاعتقاد بحتمية انهيار الحضارات؟

إن توينبي يحاول إزاحة ذلك القلق من خلال اعتقاده أن انهيار بعض الحضارات السابقة لا يعني ضرورة انهيار الحضارة الغربية، فالقول بحتمية انهيار كل حضارة ليس قضية ضرورية ولكنها ممكنة بمعنى أنه من الممكن أن تتحاشى حضارة ما مصير سائر الحضارات السابقة، وأن العوامل الإيجابية في إمكان الغرب الابتعاد عن مصير تلك الحضارات أقوى من العوامل السلبية، وتكمن هذه الإيجابية في الروح المسيحية التي تعارض الحرب وتطالب بالمحبة.

(1) انظر تلخيص فؤاد شبل لفلسفة التاريخ عند توينبي في مقدمة ترجمته للجزء الرابع «مختصر دراسة للتاريخ»، ص 23 ـ 24.

ويحـاول توينبـي بعـث الأمـل فـي نفـوس الغربييـن بصـدد مصيـر حضارتهـم بعبـارات عاطفيـة أكثـر منهـا عقليـة وحصيلـة تجـارب مـؤرخ قديـر حينمـا يقـول: لعـل العنايـة الإلهيـة التـي فديـت الإنسـانية بصلـب المسـيح تتدخـل مـرة ثانيـة لإنقـاذ مصيـر هـذه الحضـارة بقبـس مـن النـور الإلهـي يهـدي المجتمـع إلـى الرشـد فـلا يتـردى إلـى حـرب عالميـة ثالثـة، وإذا كان ملـك المـوت سـيقبض روح هـذه الحضـارة بيـده الغـادرة البـاردة يومًـا مـا فـإن شـبح المـوت لا يخيـم علينـا فـي الوقـت الحاضـر، إن القبـس الإلهـي للطاقـة المبدعـة لا يـزال كائنًـا فينـا وأن قُـدر لنـا احترامـه فـإن النجـوم فـي مدارهـا لتعجـز عـن إلحـاق الهزيمـة بنـا[1].

ويـرى توينبـي أنـه مـن الممكـن تحاشـي حـرب عالميـة ثالثـة لـو أُتبـع نظـام متكامـل فـي السياسـة والاقتصـاد والديـن، فـي السياسـة بتعـاون الجميـع مـن أجـل إقامـة حكومـة عالميـة بعـد أن تقـوم الأمـم المتحـدة بدورهـا فـي ذلـك وأن كان يـرى أنـه بخبـرة أمريـكا والاتحـاد السـوفيتي وأسـبقية دولتيهمـا ولأنهمـا أعظـم الـدول الكبـرى فإنـه يمكنهمـا تحمـل هـذه المسـئولية، ويـرى أن الولايـات المتحـدة أقـرب من الاتحـاد السـوفيتي فـي هـذا لأنهـا تملـك أكثـر المقومـات لذلـك وأهـم تلـك المقومات أنهـا مـا زالـت أمـة لـم تلـغ الديـن وهـي أكثـر تسـامحًا وسـخاءً[2].

أمـا مـن الناحيـة الاقتصاديـة فـإن هـذه الحكومـة يجـب أن تعمـل بمبـدأ وسـط بيـن مبـدأي الحريـة الفرديـة حيـث الديمقراطيـة، والاشـتراكية حيـث العدالـة الاجتماعيـة، أمـا فـي الديـن وهـذا أهـم الجوانـب فـإن قيمـة الـروح تعلـو علـى كل القيـم الماديـة.

(1) أحمد صبحي، نفس المرجع السابق، ص 293.

(2) راجع ما كتبه توينبي في الجزء الرابع من «دراسة للتاريخ» بعنوان: «نحو نظام عالمي للمستقبل» في الباب الثاني عشر، الفصل الثاني والأربعون، ص 196 ـ 200.

ولعل تلك النتيجة التي وصل إليها توينبي هي أغرب ما في نظريته لأنها توضح تناقضه، فعلى حين يرى أن الولايات المتحدة هي ما يمكن أن تقود الدولة العالمية هذه من الناحية السياسية يقرر أن تعمل تلك الدولة العالمية بنظام اقتصادي اشتراكي يراعي حرية الأفراد، ذلك وهو يعلم علم اليقين أن كلًا من النظامين الرأسمالي والاشتراكي نقيض للآخر ورافض له.

وعلى حين يتوج هذه الدولة بالإيمان الروحي وهو يقصد طبعًا، كما أشار في أكثر من موضع إلى أن يكون لب هذا هو المسيحية، غفل عن أن المسيحية تفصل بين الدين والدولة وليس بها مقومات اقتصادية يمكن لها بها أن توحد بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي، ونسي أنه يعتبر أن خلط الدين بالسياسة يحط من قدر الدين، فكيف يريد أن تتصف الحضارة بالصفة الدينية وتلقب بلقب ديني إذا كان يريد أن تبتعد عن السياسة، رغم أنها من أهم مظاهر الحضارة بعدًا عن تأثير الدين؟

ثبت بأهم المراجع والمصادر

أولًا: المراجع والمصادر العربية

- أرسطو: ترجمة أحمد لطفي السيد، 1979م، كتاب السياسة، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- آرنت، حنه: ترجمة عبد الرحمن بشناق، مراجعة د. زكريا إبراهيم، بين الماضي والمستقبل، 1974م، مصر، دار نهضة للطبع والنشر.

- إشفيتسر، ألبرت: ترجمة د. عبد الرحمن بدوي ومراجعة د. زكي نجيب محمود، 1962م، فلسفة الحضارة، مصر، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر.

- أفلاطون: الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا، 1985م، الجمهورية (ك 80 ـ 546)، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- أفلاطون: الترجمة العربية لمحمد كمال الدين علي يوسف، مراجعة د. محمد صقر خفاجة، 1967م، بروتاجوراس (322)، مصر، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر.

- أفلاطون: ترجمة د. محمد صقر خفاجة وسهير القلماوي، 1956م، أيون أو عن الإلياذة، مصر، مكتبة النهضة المصرية.

- أفلاطون ثياتيتوس ترجمة د. أميرة حلمي مطر، 1973م، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 114.

- آلبان ج ويدجري: ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، 1972م، التاريخ وكيف يفسرونه من كنفوشيوس إلى توينبي، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- إمـام، عبـد الفتـاح إمـام: 1969م، المنهـج الجدلـي عنـد هيجـل، مصـر، طبعـة دار المعـارف.

- أمين، عثمان، 1971م، الفلسفة الرواقية، مصر، مكتبة الأنجلو المصرية.

- باركـر، أنسـت: ترجمـة لويـس إسـكندر ومراجعـة د. محمـد سـليم سـالم، 1966م، النظريـة السياسـية عنـد اليونـان، الجـزء الثانـي، مصـر، مؤسسـة سـجل العـرب.

- بدوي، عبد الرحمن: 1970م، «النقد التاريخي»، مصر، دار النهضة العربية.

- بدوي، عبد الرحمن، 1948م، «منطق أرسطو»، مصر، دار الكتب المصرية.

- بدوي، عبد الرحمن، اشبنجلر، 1940م، مصر، مكتبة النهضة المصرية الطبعة الثانية.

- برسـيتد (ج.هــ): ترجمـة د. سـليم حسـن، بـدون تاريـخ، فجـر الضميـر، القاهـرة، مكتبة مصر .

- البهي، محمد: أبريل 1964م، «الدين والحضارة الإسلامية» دار الهلال.

- توينبـي، أرنولـد: ترجمـة لمعـي المطيعـي، مراجعـة د. محمـد صقـر خفاجـة، 1966م، الفكـر التاريخـي عنـد الإغريـق، مصـر، مكتبـة الأنجلـو المصريـة.

- تيخيـن وأبزريـن: ترجمـة خيـري الضامـن، 1975م، الماديـة الدياليكتيكيـة والماديـة التاريخيـة، موسـكو، دار التقـدم.

- ج. ب بيـري: ترجمـة عـارف صديقـه، 1988م، فكـرة التقـدم.. بحـث فـي نشـأتها وتطورها، سـوريا، منشـورات وزارة الثقافة بسـوريا.

- ج. ف. ف. هيجـل: ترجمـة د. إمـام عبـد الفتـاح إمـام، مراجعـة د. فـؤاد زكريـا، 1974م، محاضـرات فـي فلسـفة التاريـخ، الجـزء الأول (العقـل فـي التاريـخ)، مصـر، دار الثقافـة للطباعـة والنشـر.

- حجـازي، محمـد عبـد الواحـد، 1979م، «القـرآن وفكـرة التاريـخ»، مصـر، دار أتـون للطباعـة والنشـر.

- الحصري، ساطع: 1961م، «دراسات عن مقدمة ابن خلدون» مصر.

- الخضيري، زينب: 1979م، «فلسفة التاريخ عند ابن خلدون»، مصر، دار الثقافة.

- خفاجة، محمد صقر: بدون تاريخ، هوميروس، مصر، مكتبة نهضة مصر.

- الدوري، عبد العزيز، 1971م، فلسفة التاريخ، عرض تاريخي، مجلة عالم الفكر، المجلد الثاني، العدد الثاني، يوليو، أغسطس، سبتمبر 1971م.

- رادا كرشنا ود. شارلز مور: ترجمة ندرة اليازجي، 1967م، الفكر الفلسفي الهندي، لبنان، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر.

- روزنتال، فرانز: ترجمة د. صالح أحمد العلي، ومراجعة محمد توفيق حسين، 1963م، علم التاريخ عند المسلمين، العراق، مكتبة المثنى.

- سارتون، جورج: ترجمة لفيف من العلماء، 1978م، تاريخ العلم، الجزء الثاني، الطبعة الثالثة، مصر، دار المعارف.

- سعفان، حسن شحاتة: بدون تاريخ، كونفوشيوس، مصر، مكتبة نهضة مصر.

- شبل، فؤاد، 1966م، «فلسفة الين واليانج» بمجلة تراث الإنسانية، المجلد الرابع أغسطس 1966م.

- شبل، فؤاد محمد، 1966م، «مختصر دراسة التاريخ»، مصر، الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية.

- صالح، عبد العزيز: 1982م، الشرق الأدنى القديم ـ الجزء الأول (مصر والعراق)، مصر، مكتبة الأنجلو المصرية.

- صبحي، أحمد: 1975م، في فلسفة التاريخ، مصر، مؤسسة الثقافة الجامعية مصر.

- طاليس، أرسطو: الترجمة العربية لأحمد لطفي السيد، 1924م، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس (ك ـ ب 2 ـ ف 2)، مصر، مطبعة دار الكتب المصرية.

- طاليس، أرسطو: الترجمة العربية لأحمد لطفي السيد، 1935م، الطبيعة (ك 1 ـ ب 1 ـ ف 21)، مصر، مطبعة دار الكتب المصرية.

- طاليس، أرسطو: ترجمة عن اليونانية د. عبد الرحمن بدوي، بدون تاريخ، فن الشعر (1451 ب ـ 5، 6)، لبنان ـ بيروت، نشرة دار الثقافة.

- ڤولتير: الترجمة العربية لعادل زعيتر، 1959م، الرسائل الفلسفية، مصر، دار المعارف.

- كاسيرز، إرنست: ترجمة أحمد حمدي محمود ومراجعة علي أدهم، بدون تاريخ، في المعرفة التاريخية، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، دار النهضة العربية.

- كرم، يوسف: 1953م، تاريخ الفلسفة اليونانية، الطبعة الثالثة، مصر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

- كولنجوود: ترجمة محمد بكير خليل ومراجعة محمد عبد الواحد خلاف، 1968م، فكرة التاريخ، مصر، لجنة التأليف والترجمة والنشر.

- لاو تسي: التاو (الطريق والفضيلة)، ترجمة ودراسة هادي العلوي، 1995م، دار الكنوز الأدبية، بيروت ـ لبنان.

- مطر، أميرة حلمي: 1977م، الفلسفة عند اليونان، مصر، دار النهضة العربية.

- النشار، مصطفى: 1988، «فكرة الألوهية عند أفلاطون»، مصر، مكتبة مدبولي.

- النشار، مصطفى: 1995م، الأبيقورية فلسفة للحياة، بحث نشر في الكتاب السنوي للجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية، مصر.

- النشار، مصطفى: 1995م، فلسفة التاريخ ـ معناها ومذاهبها، مصر، وكالة زووم بروس للإعلام.

- النشار، مصطفى: 1995م، نظرية المعرفة عند أرسطو، مصر، دار المعارف.

- النشار، مصطفى: 1995م، نظرية العلم الأرسطية، مصر، دار المعارف.

- النشار، مصطفى: 1997م، من التاريخ إلى فلسفة التاريخ ـ قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، مصر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.

- النشار، مصطفى: 2004م، ما بعد العولمة ـ قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري، مصر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.

- النشار، مصطفى: 2004م، مدخل جديد إلى الفلسفة، الطبعة الثانية، مصر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.

- النشار، مصطفى، 1988، فلاسفة أيقظوا العالم، مصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع.

- هرنشو: 1944م، ترجمة عبد الحميد العبادي، علم التاريخ، مصر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

- هنري أيكن، 1971م، ترجمة محيي الدين صابر، عصر الأيدلوجيا، المنشور بدمشق عن وزارة الثقافة.

- هورس، جوزيف: ترجمة نسيم نصر، 1974م، قيمة التاريخ، منشورات عويدات لبنان.

- هوك، سدني: ترجمة مروان الجابري، 1959م، البطل في التاريخ، لبنان، المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر.

- هوميروس: 1977م، ترجمة عنبرة سلام الخالدي، الإلياذة، الطبعة الثانية، بيروت ـ لبنان، دار العلم للملايين.

- هيجل: أندريه كريسون وإميل بربيه وترجمة الدكتور أحمد كوى، 1955، لبنان، دار بيروت.

- هيجل: 1974م، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، محاضرات في فلسفة التاريخ (العقل في التاريخ)، مصر، دار الثقافة للطباعة والنشر.

- هيجل، ترجمة د. إمام عبد الفتاح أمام، محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول، العقل في التاريخ، مصر، دار الثقافة للطباعة والنشر.

- هيرودوت: 1946م، هيرودوت في مصر، نقله عن اليونانية وهيب كامل، مصر، دار المعارف.

- ول ديورانت: 1968م، ترجمة محمد بدران، قصة الحضارة، الجزء الثاني من المجلد الثاني (حياة اليونان)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، الطبعة الثالثة.

- ول واريل دورانت: 1993م، دروس التاريخ، ترجمة وتقديم علي شلش، الكويت، مصر. دار سعاد الصباح.

- وولش (د. هـ)، 1962، ترجمة. أحمد حمدي محمود، مدخل لفلسفة التاريخ، مصر، نشر مؤسسة سجل العرب.

ثانيًا: المراجع والمصادر الأجنبية

- Aristotle: Metaphysics (B.I) "Great Books of the Western World, Eng, Trans. By W. D. Ross" Encyclopedia Brtannica inc. U. S. A. 1952.

- Aubkey de Selimcourt (translator): Herodotus' The Histories, Penguim Books, U. S. A 1963, Introduction.

- Bailey (C): The Greek Atomists and Epicurus, Oxford, At the Clarendon Press 1928.

- Ch'u Chai & Winberg Chai, Confucianism, Barron's Educational series, inc, Waadloury, New York 1973.

- Epictetus: The Enchiridion (xvll), Translated into English by George Long. Rengerg Gateway inc. South Bend, Indiana, U. S. A 1956.

- Finley (M.F): An Introduction to Eng. trans. Of Thucydides History of the Pelopnnessian war, Translated by Rex Warner, Penguim Books, London 1985.

- Flint (Robert), History of the Philosophy of History, W. Blackwood and Sons LTD, 1894.

- Garaudy (Roger), Perspectives de L'Homme, Paris, 1969.

- Kerferd (G.B.): The Sophistic Morement, Cambridge University, London 1981.

- Lempirsrs's Classical Dictionary of Proper Names mentioned Ancient Authours, Routledge & Kegan Paul LTD, London and Boston 1972.

- Marx (Karl), Misére de la Philosophie, Editions socials, Paris 1946.

- Osborn (E.B.) Our debt to Greece and Rome, Hodder and Stoughton, London. Without date.

- Plato: The Meno (97 a-b-c). Eng. Trans. By W.K.C Guthrie Penguin Books, London. 1977.

- Plato: Timaeus (21- 26), Translated in to English by Desmond lee, Penguin Books, London 1971.

- Plato: The statesman (268 r- 274 d), Eng. Trans, by J.B. Skemp, Routledge & Kegan Paul. London 1961.

- Raymond Dawson: Confucius, Oxford University press, London 1981.

- Seligman (E.R.A.), the economic interpretation of history, 1898.

- Spengler: The Decline of the west, 2 vols, London 1926, 1928.

- The Thoughts of Marcus Aurlius Antoninus, Translated by John Jackson, Oxford University Press, London 1928.

- Zeller (E.): Outlines of the History of Greek. Philosophy, Translated by L.R. Palmer, thirteen ed. Dover Publication Inc., New York 1980.



فلسفة التاريخ

هذا الكتاب

..... وهكذا فمن أحداث التاريخ السابق ونتائجها في الحاضر يمكن لفيلسوف التاريخ صاحب النظرة الكلية الشاملة أن يتنبأ - من خلال قدراته التحليلية وفي ضوء سير أحداث الماضي والحاضر - بالكثير من أحداث المستقبل ، ليس على الصعيد السياسي والاجتماعي والعسكري فقط بل على كل الأصعدة !!

ومن هذه الرؤية التنبؤية لأحداث المستقبل تتميز فلسفة التاريخ عن علم التاريخ : فعالم التاريخ يلتزم في روايته للأحداث التاريخية بما لديه من وثائق بمختلف أنواعها وعصورها ، بينما فيلسوف التاريخ لايستند على وثائق في تنبؤاته بأحداث المستقبل فهي لم تحدث بعد حتى تسجلها أو تكشف عنها الوثائق ، ومع ذلك فإن في هذه النبوءات بشأن المستقبل وأحداثه تكمن منفعة التاريخ الحقيقية ؛ إذ ماجدوى كل الأحداث التاريخية السابقة وماجدوى التأريخ لها بموضوعية وتجرد إذا لم تكن سندا لأخذ العبرة والتنبؤ بصورة سيرها مستقبلا ؟!

على هذا النحو وبهذا الأسلوب السلس الممتع يمضي مفكرنا الكبير د. مصطفى النشار في تعريفنا بأهمية فلسفة التاريخ وضرورة التعرف على نظريات ومذاهب فلاسفتها حتى يمكننا أن نعي متطلبات الحاضر وممكنات المستقبل ......

الناشر

الغلاف تصميم ورسوم عمرو الحو

NEW BOOK